ISSN 0034-4486

Renovatio

gennaio - marzo 1987 - anno XXII - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LXXXII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

I manoscritti
non pubblicati
non si restituiscono.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

gennaio - marzo 1987 - anno XXII - numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* *I venticinque anni della « Veterum Sapientia »*

SAGGI:

9 **Piero Cantoni** - *Novus Ordo Missae* e fede cattolica (parte V)

ARTICOLI:

39 **Giovanni Torti** - Una morale immorale

46 **Luigi Iammarrone** - Il Cristianesimo e le altre religioni

59 **Giuseppe Rizzardi** - Maometto - anticristo nei commentari all'Apocalisse

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

89 **Francesco Trisoglio** - S. Gregorio di Nazianzo: l'uomo attraverso all'oratore (parte IV)

112 **Luigi Bagolini** - Amore Silenzio Mistero - Nota sulla « pittura filosofica » di E. Gennaro

LIBRI - Rassegne:

115 L. Iammarrone « La cristologia di E. Schillebeeckx » *(Brunero Gherardini)* - M. Alzona « La corona di Undecimilla » *(Alberto Carazza)*

POSTILLE:

121 Pietro il Grande o *dell'ecumenismo improvvido* (Alberto Boldorini)

PORTUS MUSARUM:

125 **Alberto Boldorini** - Le martyre de Saint Sébastien: una coincidenza

ANTOLOGIA:

131 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte XIX)

ABBONAMENTO
1987

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1987 sono così stabilite:*

Italia	lire 18.000
Estero	lire 25.000
Sostenitore	lire 50.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

I venticinque anni della «Veterum Sapientia»

Il 22 Febbraio 1962 Giovanni XXIII promulgava la « Costituzione Apostolica » « VETERUM SAPIENTIA ». Volle dare alla promulgazione una solennità forse mai usata: firmò il Documento sulla mensa della confessione nella Basilica di San Pietro, presente il Sacro Collegio. Scopo della Costituzione era portare avanti lo studio della lingua latina.

Da quel giorno sembra siano passati non 25 anni ma molti secoli. Infatti la data pare sia passata sotto silenzio. Il Documento contiene una Legge vera e propria per tutta la Chiesa: ovunque insegnare e imparare il « Latino ».

Per la vita della Chiesa e per la migliore formazione è utile ritornare a riflettere decisamente sulla lingua latina.

1. Nel momento in cui il Verbo si è incarnato, la lingua del potere imperiale, la più diffusa e al punto più alto della sua manifestazione letteraria, nonché dell'ambiente civile, è stata la lingua latina. Questo accostamento non può in alcun modo ritenersi puramente casuale. Nulla è casuale. Nel pieno rispetto della libertà umana, tutto, e per la eterna scienza dei futuri e fu-

turibili in Dio, rientra in un piano divino. Ed anche questo bisogna ammirare.

Alla lingua latina deve unirsi la considerazione attenta e profonda della storia di Roma. È il momento di accorgersi che in nessuno degli imperi noti alla Storia umana si è riprodotto il modulo dell'Impero Romano. Questo Impero è stato troppo considerato solo alla luce, non sempre luminosa, dei suoi storici. Esso appare far essenzialmente parte di una ben più alta storia; e talune sue caratteristiche difficilmente avranno una spiegazione meramente umana. Questa storia si collega, forse essenzialmente, alla scelta di Roma come capitale della Chiesa cattolica. Il latino è troppo congiunto con queste storiche realtà.

Ma la lingua ha caratteristiche sue ineguagliabili, ha la logica che distingue i piani; e anche solo per questo diventa educativa; tanto che, fino alla lassitudine universale del nostro tempo, è sempre stata formativa della mentalità umanistica e civile. La sua concisione espressiva, il suo ritmo rivestono una maestà impareggiabile ed inimitabile. Si direbbe che certi concetti non si esprimono in modo veramente adeguato se non in lingua latina. La sua modulazione classica è affascinante. Ci vollero due secoli di inquinamento rovinoso illuministico per arrivare alla distruzione del nostro tempo. Le possibilità riassuntive nella lapidaria espressione del latino, non sono eguagliate da nessuna lingua umana.

2. Solo il Latino apre la porta a tutta l'antichità cristiana, ai più venerandi Documenti del Magistero Ecclesiastico, alla formulazione del Diritto. La parte più risolutiva di questo è fiorita in questa lingua e in questa storia di Roma, che rimane la Madre del Diritto stesso.

3. La «VETERUM SAPIENTIA» sottolinea bene la possibilità di questa lingua che, per non essere più ovunque «viva», ha l'immobilità dei capolavori antichi e, pertanto, non è soggetta all'evoluzione delle lingue parlate, dando così un contributo alle cose e ragioni che né cambiano né possono cambiare. La grandezza del Latino la si misura accanto alla grandezza immobile della verità obiettiva.

Per queste ragioni meritano plauso quanti, nel nostro tempo, lavorano per mantenere le ragioni di esistenza e di uso del Latino nella nostra e nelle future età.

La considerazione del Latino nell'ambiente di sua nascita e di sua affermazione aiuta ad arrivare ad una complessiva visione della storia umana, che — ripetiamo — non è casuale, ma è tutta finalizzata negli intendimenti del Suo Unico Creatore!

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA (c.c.p. 25662164)

Opere di B. GHERARDINI

IL LAICO: *Per una definizione dell'identità laicale,* pagg. 48, lire 1.500.

— La torre di Babele.

— Alle origini.

— Nell'uso paleocristiano.

— Per una identità laicale.

— . . .

NEL MONDO PER DIO: *Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari,* pagg. 48, lire 1.500.

— Laicità e secolarità.

— Elaborazione canonica del concetto di laico.

— Gl'Istituti secolari.

— Laicità ed evangelizzazione.

NOVUS ORDO MISSAE E FEDE CATTOLICA

(parte quinta)

Capitolo VI

NOVUS ORDO MISSAE E SACERDOZIO MINISTERIALE

Per i protestanti tutti i cristiani battezzati sono depositari dei poteri sacerdotali, quindi tutti hanno in uguale misura il potere di celebrare la santa Cena. Se uno presiede la cerimonia, non lo fa in quanto depositario di un potere speciale che viene da Cristo, ma in quanto delegato dalla comunità.

Il Concilio di Trento afferma — contro i protestanti — che esiste un sacerdozio esterno e visibile, istituito da Cristo, conferito mediante un sacramento (l'ordine sacro) che abilita a consacrare. Abbiamo già osservato che il fine del Concilio è quello di difendere il sacro deposito contro le deformazioni protestantiche — in questo caso difendere l'esistenza di un sacerdozio gerarchico, solo ad essere depositario di determinati poteri — non quello di fare una esposizione esauriente della materia. Non ci deve dunque meravigliare che il Concilio dedichi solo fuggevoli accenni (1) al sacerdozio dei fedeli, di cui pure parlano Scrittura e Tradizione. Il tema non « costituiva problema », anzi, si temeva, parlandone, di recar danno alla

(1) Quando afferma che la Messa non è mai un sacrificio privato del sacerdote, ma pubblico, di tutta la Chiesa: « la Chiesa non condanna come private e illecite quelle Messe, nelle quali il sacerdote soltanto si comunica

saldezza della nozione di sacerdozio ministeriale che incominciava allora ad essere messa in pericolo. È comprensibile che nel periodo post-tridentino il capitolo « sacerdozio dei fedeli » sia stato lasciato un po' in ombra, nel timore di creare confusioni pericolose; tuttavia — come vedremo — è stata una verità sempre presente.

Se teniamo conto di questa Tradizione innegabile (2) dobbiamo enucleare la differenza fondamentale fra concezione cattolica e concezione protestantica, non tanto nell'attribuzione o negazione di facoltà sacerdotali a tutti i battezzati, quanto nel porre una differenza essenziale e non soltanto di funzione fra sacerdozio ministeriale e sacerdozio dei fedeli. Differenza che comporta una speciale « potestas » per cui si possono compiere azioni che non può assolutamente compiere chi non la possiede. In particolare, per quanto riguarda l'eucaristia, il potere di consacrare, di « fare » (*conficere*) l'eucaristia.

È ovvio dunque che « confondere il sacerdozio del popolo con quello del prete significa adottare (...) un principio protestantico, infatti, se si deve credere agli pseudo-riformatori del XVI secolo, il celebrante è prete allo stesso titolo del popolo, non fa che presiedere l'assemblea eucaristica come delegato degli assistenti ». Questa è la critica che Xavier da Silveira rivolge alla IGMR: essa « conserva qualche espressione della dottrina tradizionale, ma introduce anche nozioni e principi che insinuano o contengono le tesi protestantiche » (3).

Quali sono i punti in cui vengono introdotte queste nozioni e principi devianti o erronei?

L'autore, esaminando la versione del '69, indica quattro punti e trova che anche quanto affermato dal Proemio del '70

---

sacramentalmente, ma anzi le approva e le raccomanda, in quanto anche quelle Messe devono ritenersi veramente comunitarie, sia perché in esse il popolo partecipa spiritualmente, sia perché sono celebrate dal ministro pubblico della Chiesa non solo per sé, ma anche per tutti i fedeli appartenenti al Corpo di Cristo » (Sess. XXII, cap. 6: Fdc, p. 423). Quando dice che Cristo ha lasciato il sacrificio eucaristico alla Chiesa (*Ibid.*, cap. 1: FdC, p. 419) e che, in questo sacrificio, Lui stesso è immolato *dalla Chiesa per mezzo dei sacerdoti (Ibid.*, cap. 1: FdC, p. 420).

(2) Si possono consultare: A. PIOLANTI, *Il mistero eucaristico*, cit., pp. 521-546, con ampia bibliografia, e S. TROMP, *De Christo capite* (Pontificia Università Gregoriana, Roma 1960) pp. 323-338. Utile, soprattutto per l'abbondante documentazione di Santi Padri, teologi pre e post-tridentini: Y. M-J. CONGAR, *Per una teologia del laicato* (Morcelliana, Brescia 1967) pp. 248-310.

(3) A. XAVIER DA SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 31.

— evidentemente introdotto per controbattere le accuse — continua ad essere erroneo. Esamina poi, considerandole insufficienti, le modifiche apportate negli articoli.

Si tratta dunque, complessivamente, di sei punti:

1. Osservazione generale: si ritrovano spesso, lungo tutto il documento, delle espressioni secondo cui è il popolo di Dio a celebrare la Messa.

2. Nel n. 7 (versione '69) il prete è qualificato semplicemente come presidente dell'assemblea del popolo di Dio. Le modifiche del '70 non tolgono affatto le perplessità. « L'errore più grave consiste nell'affermare che è il popolo a celebrare il memoriale del Signore o sacrificio eucaristico » (4).

3. « Nel n. 10, immediatamente dopo l'affermazione che il prete presiede l'assemblea, rappresentando Cristo, l'"Institutio" [del '69] dichiara che la preghiera eucaristica costituisce una "preghiera presidenziale". Ora, nello stesso articolo, le "preghiere presidenziali" sono definite come quelle "che sono indirizzate a Dio *a nome di tutto il popolo santo e di tutti quelli che sono presenti*". Ogni lettore, dopo questo passaggio, sarà indotto a pensare che nella consacrazione il prete parla principalmente a nome del popolo. Indubbiamente alcune parti della preghiera eucaristica sono indirizzate a Dio a nome del popolo. Ma la sua parte principale, la consacrazione, è pronunciata dal prete esclusivamente a nome di Nostro Signore. È impossibile a un cattolico ammettere su questo punto delle ambiguità. Così il n. 10 dell'"Institutio" è uno dei più biasimevoli di tutto il documento » (5). Il n. 10 non è stato modificato nel '70.

4. Al n. 12 è detto che « La natura delle parti "presidenziali" esige che siano pronunciate con voce chiara e elevata e che da tutti siano ascoltate con attenzione ». « Dunque, le parole della consacrazione devono essere pronunciate anch'esse in questo modo — il che insinua, una volta di più, che in questo momento il prete agisce specificamente come delegato del popolo » (6).

---

(4) *Ibid.*, pp. 117-118.
(5) *Ibid.*, p. 32.
(6) *Ibidem.*

5. Anche la posizione del celebrante deve trovarsi in armonia con la sua funzione presidenziale: « La sede del celebrante deve significare il suo ufficio di presiedere all'assemblea e di dirigere la preghiera, perciò il suo luogo più adatto è rivolto verso il popolo alla sommità del presbiterio... » (n. 271). Secondo l'*Ordo* romano tradizionale invece il prete si trova normalmente rivolto all'altare perché è soprattutto il sacrificatore che, « in persona Christi », si presenta davanti al Padre. Ecco che la modifica contrappone la nozione di « presidente » a quella di « sacrificatore ». Xavier da Silveira riconosce che la pratica tradizionale della Chiesa non è affatto esclusivista su questo punto: in molti riti la Messa è celebrata *versus populum.* L'elemento negativo è visto nel fatto che l'*Institutio* considera la pratica tradizionale come meno appropriata, insinuando un ambiguo primato della funzione presidenziale (7).

6. Il Prologo aggiunto nel '70 lungi dal risolvere le ambiguità — sempre per Xavier da Silveira — le conferma. Vi troviamo infatti l'affermazione che « la celebrazione dell'eucaristia è azione di tutta la Chiesa ». Ora, Pio XII ha condannato la dottrina secondo cui « il sacrificio eucaristico è una vera e propria concelebrazione » del prete e del popolo presenti (8). Se è vero che il termine « celebrazione » in un senso analogo può avere dei significati diversi, non è legittimo ricorrere a questi significati per insinuare che al popolo appartiene una funzione di celebrare propriamente detta (9).

Prima di entrare nel dettaglio di queste osservazioni, penso sia utile fare una esposizione generale di quella che mi sembra essere la dottrina di fondo del documento, alla luce del Vaticano II e di tutta la Tradizione.

Il sacerdote pronuncia le parole della consacrazione nella persona di Cristo, tuttavia, poiché Cristo ha compiuto il suo sacrificio come capo della Chiesa, il sacerdote agisce nella persona di Cristo *capo.* Questa verità è più volte affermata dalla

(7) Cfr. p. 33 con la nota 59.

(8) Cfr. *Mediator Dei,* in: *Insegnamenti pontifici,* vol. 8: *La Liturgia,* cit., n. 563.

(9) Cfr. A. XAVIER DA SILVEIRA, cit., pp. 102-105.

Tradizione e dal Magistero (10). Soprattutto quando si sottolinea il carattere essenzialmente *pubblico* di ogni celebrazione della Messa, anche quando i fedeli sono fisicamente assenti.

Il Concilio di Trento afferma che il Sacrificio è immolato *dalla Chiesa* per mezzo dei sacerdoti: « (Cristo) istituì la nuova Pasqua, cioè se stesso da immolarsi sotto segni visibili da parte della Chiesa mediante i sacerdoti... (novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum...) » (DS 1741).

Ciò significa che i sacerdoti operano sempre come mediatori fra Dio e il popolo. Se consideriamo l'azione eucaristica nel suo senso discendente, dobbiamo dire che il sacerdote agisce esclusivamente in persona di Cristo, in quanto è solo per l'azione di Cristo e del sacerdote che si compie la transustanziazione (tuttavia sempre *a favore* della Chiesa); però, considerando la stessa azione nel suo senso ascendente, dobbiamo dire che il sacerdote agisce a nome della Chiesa, in quanto tutta la Chiesa *offre* per le mani di lui il sacrificio di Cristo a Dio Padre.

« Il battezzato è capace di emettere un "actus religionis christianae", nel quale, in virtù del carattere a) internamente si unisce all'oblazione attuale di Cristo, in cui ottiene una dignità particolare, e viene moralmente unificato con le oblazioni degli altri fedeli; b) esternamente poi è manifestato dalla stessa immolazione sacramentale, ch'è compiuta dal sacerdote validamente ordinato, *non solo come "vicarius et minister Christi", ma anche come intermediario di tutti i fedeli e come membro qualificato (membrum electum) di tutto il Corpo Mistico.* Si può pertanto asserire che la "communitas fidelium" offre immediatamente, o meglio, insieme con il sacerdote ministro; immola però soltanto "mediante" il sacerdote, secondo la definizione del Concilio di Trento: "Cristo lasciò se stesso per essere immolato dalla Chiesa mediante i sacerdoti" e secondo la dottrina dei teologi medioevali, da cui il sacerdote è esaltato

---

(10) Cfr. URBANO VIII, *Sancta mater*, 5 marzo 1633, cit. in: S. TROMP (edit.), *Litterae encyclicae Pius Papa XII de mystico Iesu Christi Corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione « Mystici Corporis Christi » 29 iun. 1943* (Pontificia Università Gregoriana, Roma 1963⁴) p. 122; PIO XII, Lett enc. *Mystici Corporis*, in: *Insegnamenti pontifici*, vol. 12: *La Chiesa* (Roma 1961) nn. 1046.1083; IDEM, Lett. enc. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947, in: *Insegnamenti pontifici*, vol. 8: *La Liturgia*, cit., nn. 565.569-572.

come "bocca della Chiesa", "procuratore degli interessi comuni", "voce del popolo"» (11).

L'agire in persona di Cristo *capo* comporta sempre una qualche unione con il Corpo. Quando i fedeli sono presenti rappresentano le membra di Cristo e quindi contribuiscono a manifestare il carattere comunitario che ogni Messa ha in se stessa (cfr. Concilio di Trento, Sessione XXII, cap. 6). Padre Tromp espone questa dottrina rifacendosi all'autorità di san Giovanni Crisostomo:

« Infatti, come nella Messa solenne, teste il Crisostomo, quando viene offerta a Dio quella tremenda vittima, tutto il popolo, stese le mani, presenta come , cioè come pleroma (pienezza) del sacerdote celebrante: così in ogni Sacrificio della Messa tutti i fedeli sono presenti invisibilmente come pleroma dello stesso Cristo, che rappresenta tutti presso il Padre sia in sé Sacerdote che in sé Vittima » (12).

Si potrebbe anche dire che il *soggetto integrale* della celebrazione è la Chiesa. Tutta la Chiesa come Corpo organizzato gerarchicamente. In esso si differenziano funzioni essenzialmente diverse: il sacerdote ministro agisce in persona del Capo, i fedeli rappresentano le membra. Ciò non implica affatto che la presenza fisica dei fedeli sia indispensabile per la realizzazione del sacrificio. Il sacerdote può agire da solo perché può supplire la rappresentanza dei fedeli, essendo lui stesso anche fedele (anzi: originariamente e primariamente fedele): tuttavia soggetto è sempre la Chiesa che offre — secondo le parole del Tridentino — « per sacerdotes ». Questa concezione, non definita solennemente, ma presente almeno come dottrina cattolica nei documenti del magistero, differisce sostanzialmente da quella protestantica per cui i fedeli, in modo indifferenziato, sono soggetto della celebrazione e il sacerdote un loro semplice delegato (13). Questa differenza teologica si esprime ritualmente, con particolare chiarezza, nella cosiddetta « Messa privata ».

---

(11) A. PIOLANTI, Op. cit., pp. 538. La sottolineatura è nostra.

(12) Op. cit., p. 334.

(13) Questa differenza si può, analogicamente, paragonare a quella fra la concezione democratica moderna del potere, per cui il soggetto originario è il popolo come somma di individui e quella tradizionale-suareziana, secondo cui è lo stesso popolo, ma come unità organica. Fra Chiesa e società civile permane naturalmente la fondamentale differenza che in questa c'è libertà di espressione concreta della forma di governo, mentre in quella essa è prestabilita dal divin Fondatore.

A Trento la Chiesa ha difeso, contro i protestanti, la liceità e la dignità della celebrazione individuale — senza fisica presenza del popolo — detta « privata ». Si trattava di difendere una lunga tradizione della Chiesa latina e, soprattutto, l'efficacia *ex opere operato* dell'azione sacramentale del ministro validamente ordinato, contro la concezione protestantica del sacramento come semplice segno che suscita la fede dei presenti, impensabile quindi senza una assistenza di fedeli. Tuttavia il Concilio non afferma che si tratta della forma di celebrazione più consona alla natura della Messa.

Se pensiamo alla distinzione scolastica fra « esse simpliciter », « bene esse » e « melius esse », potremmo dire — per esempio — che una Messa celebrata da un ministro valido ma illegittimo assicura l'*esse simpliciter* della Messa. Una Messa celebrata dal solo sacerdote valido e legittimo ne assicura il *bene esse*. Se alle stesse condizioni si aggiunge anche una devota partecipazione di fedeli abbiamo il *melius esse*. Fermo restando che ogni Messa, che è tale, ha un valore infinito in se stessa e quindi, se consideriamo la sua nuda essenza, non sono possibili paragoni. Se consideriamo invece la sua celebrazione concreta, allora possiamo auspicare, con la Chiesa, che essa venga celebrata nelle migliori condizioni che la situazione consente per una più piena manifestazione della sua natura comunitaria. Ed ecco infatti che il Codice pio-benedettino prescriveva che « Il sacerdote non celebri la Messa senza un ministro che lo assista e gli risponda » (14). Qualcosa di analogo troviamo nei rapporti che legano il potere di giurisdizione con quello di ordine: il potere di giurisdizione episcopale *può* risiedere in un individuo non ordinato vescovo, tuttavia la tradizione della Chiesa è unanime nel ritenere che *conviene* che i due poteri si trovino riuniti. Così il nuovo Codice, che, da una parte, preferisce la Messa *cum populo* (can. 906); dall'altra, invita il sacerdote a celebrare quotidianamente, anche quando non è possibile che il popolo assista, ribadendo l'uguale liceità e dignità della celebrazione *cum et sine populo* (can. 904). L'IGMR non ha — come vedremo — un atteggiamento diverso.

---

(14) Can 813, 1. La norma si ritrova anche nel nuovo Codice, pur con una certa attenuazione che era però già entrata nella pratica: « Il sacerdote non celebri il Sacrificio eucaristico senza la partecipazione di almeno qualche fedele, se non per giusta e ragionevole causa » (Can. 906).

Vediamo ora i singoli punti contestati:

1. Nel corso dell'IGMR troviamo spesso affermazioni secondo cui il soggetto della celebrazione della Messa è « la Chiesa » o « il popolo di Dio ». L'art. 1 recita: « La celebrazione della Messa (...) è azione di Cristo e del popolo di Dio gerarchicamente ordinato ».

   Si tratterà di verificare qual è il senso oggettivo di questa espressione, facendo uso di un corretto metodo interpretativo, che tenga conto del contesto prossimo, costituito dai passi paralleli e, soprattutto, dalle note.

   Già l'espressione « popolo di Dio gerarchicamente ordinato », che ricorre spesso, ci fa capire che il soggetto non è un tutto indifferenziato, né designa esclusivamente i fedeli, ma la Chiesa, il « popolo di Dio » inteso come unità di gerarchia e fedeli. Fa capire anche che il termine « celebrare » è preso qui in senso analogico: esso comporta cioè una gradualità di predicazioni differenti. Il termine — come vedremo meglio in seguito — non ha assolutamente di suo, un significato univoco. I testi citati in nota richiamano un contesto in cui questa *interpretazione diventa l'unica possibile.* Così la nota 1 dell'art. 1 rimanda a LG 11 e a PO 2. Ora in LG 11 leggiamo che, nel sacrificio eucaristico « *tutti,* sia con l'oblazione che con la santa comunione, compiono la propria parte nell'azione liturgica, *non però ugualmente, ma chi in un modo chi in un altro* » (le sottolineature, anche in seguito, sono nostre). Ancora più importante è tutto il n. 2 della PO, specialmente questi passaggi: « lo stesso Signore... promosse alcuni... come ministri, in modo che... avessero *il sacro potere dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati* »; « il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel *particolare sacramento* per il quale i presbiteri... sono segnati da uno *speciale carattere* che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo capo ».

   L'art. 4 riprende la dottrina cattolica sulla legittimità della celebrazione individuale: « Sebbene la presenza e la partecipazione attiva dei fedeli, che esprimono più apertamente la natura ecclesiale della celebrazione, non si possono sempre avere, la celebrazione eucaristica mantiene sempre la sua efficacia e dignità, in quanto è azione di Cristo e della Chiesa, nella quale il sacerdote agisce sempre per la sal-

vezza del popolo ». Si afferma che la presenza dei fedeli non è necessaria per l'« esse » della celebrazione, ma per esprimere « più apertamente la sua natura ecclesiale », cioè per il suo « melius esse » nel senso spiegato prima. La contrapposizione con la concezione protestantica è netta. Se il soggetto della sacra azione è Cristo e la Chiesa, la sua celebrazione da parte del sacerdote è *essenzialmente diversa* da quella dei fedeli e segno di questa differenza specifica è che l'una è assolutamente indispensabile, l'altra solo conveniente.

La nota 9 (PO 13) richiama la prassi cattolica tradizionale per cui si raccomanda la celebrazione quotidiana della Messa che, anche senza fedeli, « è sempre un atto di Cristo e della sua Chiesa ». È rinnovata dunque implicitamente la condanna dell'atteggiamento secondo cui « è meglio che i sacerdoti "concelebrino" insieme con il popolo presente (cioè assistano come semplici fedeli) piuttosto che, nella assenza di esso, offrano privatamente il Sacrificio » (*Mediator Dei: Insegnamenti pontifici*, vol. 8: *La liturgia* (Roma 1959²) n. 563).

La stessa dottrina è presente nell'art. 14, secondo il quale « la celebrazione della Messa ha per natura sua un'indole "comunitaria" ». La nota 20 allo stesso articolo (nel '70 diventa 22) rimanda a SC 27, in cui si afferma che la celebrazione comunitaria « è da preferirsi, per quanto è possibile, alla celebrazione individuale e quasi privata (...) salva sempre la natura pubblica e sociale di qualsiasi Messa ». Ancora una volta: la presenza di fedeli è da preferirsi perché *manifesta* meglio ciò che *è* nella natura della Messa e che quindi la Messa non perde anche quando è celebrata dal solo sacerdote. « Onde nessuna messa — dice EM 3d, l'altro documento citato dalla nota 20 — ... è azione puramente privata, ma celebrazione della chiesa, in quanto società costituita in diversi ordini e funzioni, nella quale i singoli agiscono secondo il loro grado e i propri compiti ».

In definitiva, allora, dire che la Messa è « celebrazione di tutta la Chiesa » non è altro che affermare la sua intrinseca natura comunitaria.

Una particolare importanza rivestono poi, per chiarire il significato autentico di questa espressione, gli artt. 54, 58, 60 e 62 con i relativi contesti.

Art. 54: nella preghiera eucaristica il sacerdote « associa a sé » il popolo, in modo tale che « tutta l'assemblea dei fedeli

si unisca con Cristo... nell'offerta del sacrificio ». L'espressione « associare a sé » implica una differenza fra l'azione del sacerdote e quella dei fedeli.

L'art. 60, che riporta la stessa espressione, è stato modificato nella versione del '70, con l'aggiunta di un inciso con cui viene specificato di quale differenza si tratta: il sacerdote « nella comunità dei fedeli è insignito del potere sacerdotale, derivatogli dall'ordine stesso, di offrire il sacrificio nella persona di Cristo ». La nota 49, aggiunta anch'essa nel '70, chiarisce ancor meglio — rifacendosi a LG 28 — il significato di quell'« associare a sé »: « i presbiteri uniscano i voti dei fedeli al sacrificio del loro capo ».

Art. 62: « Nella celebrazione della Messa i fedeli costituiscono la gente santa, il popolo di acquisto e il regale sacerdozio, perché rendano grazie a Dio, offrano l'ostia immacolata, *non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui* e imparino a offrire se stessi ». Questa espressione è ripresa letteralmente da SC 48, citato in nota (n. 48: 50 nel '70), che a sua volta fa eco alla *Mediator Dei* (cfr. *La Liturgia*, n. 569). L'altro documento citato nella stessa nota (EM 12) ci fornisce una precisazione ancora più dettagliata: « Certo, solo il sacerdote, in quanto rappresenta Cristo, consacra il pane e il vino. Tuttavia l'azione dei fedeli nell'eucaristia consiste nel fatto che essi, memori della passione, della risurrezione e della gloria del Signore, rendono grazie a Dio e offrono l'ostia immacolata non solo per le mani del sacerdote, ma uniti a lui... ».

2. L'art. 7 prima maniera parla solo di « presidenza del sacerdote ». Certamente questo articolo è il punto più discutibile di tutto il documento che stiamo esaminando, posto che ha — perlomeno — tutta l'apparenza di una definizione. « È stato riconosciuto — dice l'insospettabile p. Congar — che questo testo, pur non essendo assolutamente falso, non esprimeva abbastanza chiaramente e compiutamente ciò che la Chiesa ha coscienza di fare quando celebra l'eucaristia » (15). È assai curioso — per esempio — che il recentissimo documento sul sacerdozio ministeriale richiami la concezio-

(15) *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre* (Brescia 1976), p. 32, nota 12. Cfr. anche J. M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristia* (Valencia 1979), p. 197.

ne della Messa che sta a fondamento della confusione fra sacerdozio comune e ministeriale, per condannarla, con termini che riecheggiano l'art. 7 prima maniera: « A tale conclusione (facoltà delle singole comunità di designare il proprio presidente conferendogli il potere di presiedere e consacrare) porta anche il fatto che la celebrazione dell'Eucaristia viene spesso intesa semplicemente come un atto della comunità locale radunata per commemorare l'ultima cena del Signore mediante la frazione del pane » (16).

È certamente vero che il termine « presidente dell'assemblea » è perfettamente legittimo e designa una funzione reale e importante del sacerdote, ma non coglie l'elemento essenziale. Tuttavia abbiamo in nota il richiamo a PO 5: « i presbiteri sono consacrati a Dio, mediante il vescovo, in modo che... »; « con la celebrazione della messa offrono sacramentalmente il sacrificio di Cristo ». SC 33 ricorda che il sacerdote presiede l'assemblea nella persona di Cristo. Soprattutto abbiamo la modifica del '70 che porta l'espressione di SC 33 nel testo: « agisce nella persona di Cristo ». Agire « in persona Christi » è un termine tradizionale che ha un significato obiettivo ben determinato: per leggerlo in un altro senso ci si dovrebbe appoggiare su qualcosa di almeno altrettanto oggettivo e di molto esplicito, che però manca.

Non manca invece una *interpretatio autentica* susseguente: « "in persona Christi..." vuol dire di più che "a nome", oppure "nelle veci" di Cristo. "In persona": cioè nella specifica, sacramentale identificazione col "sommo ed eterno sacerdote", che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio, nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno » (17).

3. Xavier da Silveira attribuisce una particolare importanza all'art. 10. In esso viene affermato che la preghiera eucaristica è indirizzata a Dio a nome di tutto il popolo. Ne seguirebbe che anche la consacrazione sarebbe pronunciata a nome del popolo. Ciò vorrebbe dire che il sacerdote agisce solo come delegato: è questo l'errore che aveva presente

(16) *Lettera « Sacerdotium ministeriale » su questioni concernenti il ministro dell'Eucaristia* del 6 agosto 1983, parte II, n. 3: *L'Osservatore Romano,* 9 settembre 1983.

(17) GIOVANNI PAOLO II, *Dominicae Cenae,* 24 febbraio 1980: EV 7, 186; testo ripreso nel documento citato alla nota precedente: parte II, n. 4.

Pio XII quando ricorreva alla distinzione fra « immolazione » e « offerta » per chiarire che « l'immolazione incruenta per mezzo della quale, dopo che sono state pronunziate le parole della consacrazione, Cristo è presente sull'altare in stato di vittima, è compiuta dal solo sacerdote in quanto rappresenta la persona di Cristo e non in quanto rappresenta la persona dei fedeli » (*Mediator Dei: Insegnamenti pontifici*, cit., n. 569).

Ora, l'interpretazione del sacerdote come delegato contraddirebbe tutta la concezione presente nel testo e nel contesto: una contraddizione di questo peso potrebbe essere ammessa solo di fronte ad un testo formale ed esplicito, che non tolleri assolutamente nessun'altra interpretazione.

Certamente l'assenza di precisazioni è da biasimare, però *la affermazione che il sacerdote pronuncia le parole della consacrazione a nome dei fedeli non è, in sé, inaccettabile.* Anche in quel momento infatti il sacerdote compie un'azione pubblica, di natura comunitaria. Di per sé agire *in nome* di qualcuno non implica affatto fungibilità o rapporto di delega. Non implica cioè che chi è rappresentato *possa* — radicalmente — fare quello che fa chi lo rappresenta. Così possiamo dire in tutta verità che Cristo si è immolato a nostro nome. Altro valore ha il termine più specifico di « agire *nella persona* di Cristo ». Esso implica identificazione sacramentale: è Cristo la causa principale, il sacerdote è solo causa strumentale. In tutta l'IGMR solo del sacerdote è detto che agisce *in persona Christi*, mai dei fedeli. Siccome poi Cristo agisce come Capo di un Corpo, anche le membra non sono assenti nel suo sacrificio. Di qui il carattere comunitario che affetta intrinsecamente la celebrazione eucaristica. Come abbiamo già visto, Piolanti non ha timore di affermare che la « stessa immolazione sacramentale... è compiuta dal sacerdote validamente ordinato, non solo come "vicarius et minister Christi", ma anche come intermediario di tutti i fedeli e come membro qualificato (membrum electum) di tutto il Corpo Mistico ». Così, per esempio, dire che un Re agisce a nome di tutto il suo popolo non implica affatto far propria una concezione democratica (in senso moderno) del potere.

Mi pare che anche questa espressione si inserisca *oggettivamente* nella concezione « organica » descritta. Bisogna però ammettere che si presta molto facilmente ad interpretazioni devianti. L'ultimo documento sul sacerdozio ministeriale te-

stimonia — una volta di più — come le cose siano andate effettivamente in questo senso, dando ragione a chi se ne era preoccupato fin dall'inizio. Ciò non toglie che il testo, nel suo senso oggettivo, non dica affatto quello che può suggerire ad una prima lettura.

4. Il n. 12 si trova in stretto collegamento col n. 10. L'esigenza di pronunciare a voce alta le parole della consacrazione è una conseguenza del loro carattere « presidenziale ». Inoltre l'espressione « *natura sua* » (per loro natura) comporterebbe una implicita condanna della pratica del canone silenzioso, pratica che viene difesa strenuamente dal Tridentino: « Se alcuno dicesse, che il rito della Chiesa Romana, per il quale si pronunciano a voce bassa parte del canone e le parole della consacrazione, deve essere condannato... sia scomunicato » (Sessione XXII, can. 9: FdC, p. 426).

Per l'aspetto dottrinale del problema ho già detto al numero precedente. Per quello disciplinare si osservi semplicemente che l'affermazione che a una cosa ne conviene un'altra secondo la sua natura non implica affatto la condanna di una pratica che non tiene conto di questa convenienza. Per la semplice ragione che ci possono essere *altre* ragioni di opportunità che la rendono prudente.

Una cosa può appartenere all'essenza in due modi: come intrinsecamente o metafisicamente connessa, oppure come estrinsecamente o fisicamente connessa. La privazione di qualcosa di intrinsecamente connesso comporta l'annientamento dell'essenza (per esempio: la razionalità per l'uomo). La privazione di qualcosa di estrinsecamente connesso può essere giustificato in vista di un bene maggiore (per esempio: la rinuncia all'attività generativa « per il Regno dei cieli »).

Così la pronuncia delle parole della consacrazione a voce bassa non affetta la validità della Messa, perché le parole conservano la loro significanza almeno per chi le pronuncia, pur essendo nella loro natura di essere udite da altri. Cioè: l'essere pronunciata ad alta voce non appartiene all'essenza metafisica della preghiera eucaristica. La Chiesa ha avuto le sue buone ragioni per adottare (a partire già dai primi secoli) questa pratica, soprattutto quella di evidenziare il carattere misterioso (« ineffabile ») di quello che le parole attuano. Esse operano non tanto per quello che

significano agli orecchi degli astanti, quanto per la virtù soprannaturale di cui sono cariche per il mandato di Cristo: « fate questo in memoria di me ». La Chiesa ha avuto buone ragioni anche per difendere questa pratica quando è stata messa in discussione dai protestanti. La concezione soggiacente era infatti questa: se non c'è ascolto e quindi ratifica non c'è validità. Tuttavia rimane vero che le parole della preghiera eucaristica sono fatte per essere udite, posto il carattere pubblico che essa ha in se stessa.

Questa era la pratica primitiva (18) e quella tradizionale delle liturgie orientali.

5. La posizione del celebrante. Ecco un punto certamente discutibile della riforma liturgica (19). Tuttavia lo stesso Xavier da Silveira constata come la pratica della Chiesa su questo punto non sia affatto esclusivista anche nel passato. Non si tratta dunque di una forma celebrativa in se stessa inaccettabile. Inoltre, pur privilegiando la celebrazione « versus populum », i documenti interpretativi non considerano neanche questa una pratica da introdursi in modo esclusivistico: « per una liturgia vivente e partecipata non è necessario che l'altare sia verso il popolo » (20).

6. Il Prologo aggiunto nel '70 fornisce certamente una importante messa a punto sulla natura del sacerdozio ministeriale:

« Quanto alla natura del sacerdozio ministeriale, che è proprio del presbitero, in quanto egli offre il sacrificio nella

(18) Cfr. M. RIGHETTI, *La Messa* ..., cit., pp. 245 ss.

(19) Si vedano le documentate critiche di Klaus GAMBER, *Der Altarraum in der Ost- und Westkirche in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in *Una Voce Korrespondenz* 2 (1976) pp. 123-132; *Idem*, *La riforma della Liturgia Romana. Cenni storici - Problematica*, (Una Voce, Roma 1980) pp. 52-60; Card. Joseph RATZINGER, *Das Fest des Glaubens* (Einsiedeln 1981) pp. 121-126. In sostanza i critici fanno notare che: 1) La celebrazione « versus populum » non può essere qualificata come « primitiva », in quanto l'antichità conosce soltanto un comune rivolgersi a Oriente (o verso la croce che si trova sulla parete orientale) di sacerdote e fedeli; 2) Questa forma di celebrazione comporta — nel contesto attuale — il rischio di mettere la comunità al centro, dimenticando l'orientamento trascendente del rito.

(20) Card. G. LERCARO, Presidente del *Consilium ad exsequendam Constitutionem liturgicam*, *Lettera ai presidenti delle Conferenze episcopali*, 25 gennaio 1966, n. 6: *Notitiae* 18 (1966) p. 160.

persona di Cristo e presiede la assemblea del popolo santo, essa è posta in luce, nell'espressione stessa del rito, dal posto eminente del sacerdote e dalla sua funzione. I compiti di questa funzione sono indicati e ribaditi con molta chiarezza nel prefazio della messa crismale del giovedì santo, giorno in cui si commemora l'istituzione del sacerdozio. Il testo sottolinea la potestà sacerdotale conferita per mezzo dell'imposizione delle mani, e descrive questa medesima potestà enumerandone tutti gli uffici: è la continuazione della potestà sacerdotale di Cristo, pontefice della nuova alleanza » (21).

Tuttavia anche il Proemio non desiste dall'affermare che « la celebrazione dell'eucaristia è azione di tutta la Chiesa ». Abbiamo visto che la concezione generale che sorregge questa espressione non può essere confusa con quella condannata da Pio XII: dire che il popolo di Dio è soggetto integrale della celebrazione non implica affatto una « concelebrazione » in senso stretto.

Riguardo al ruolo di sacerdote e fedeli nella Messa si possono dare, in assoluto, tre possibilità:

1) La Messa è tutta ed esclusivamente azione del Sacerdote. La partecipazione dei fedeli è pura assistenza e recezione passiva.

2) La Messa è azione del Sacerdote e dei fedeli « alla pari ». Il Sacerdote non è che un delegato dell'assemblea e non ha dunque poteri in proprio che lo distinguono essenzialmente dagli altri fedeli. È un « primus inter pares ». L'azione del sacerdote e dei fedeli è « concelebrazione » nel senso tecnico più recente di questo termine (22).

---

(21) IGMR, *Proemio*, n. 4: EV 3, 2022. Il testo del Prefazio dice: « Con l'unzione dello Spirito Santo hai costituito il Cristo tuo Figlio Pontefice della nuova ed eterna alleanza, e hai voluto che il suo unico sacerdozio fosse perpetuato nella Chiesa. Egli non soltanto comunica il sacerdozio regale a tutto il popolo dei redenti, ma con affetto di predilezione sceglie alcuni tra i fratelli e mediante l'imposizione delle mani li fa partecipi del suo ministero di salvezza. Tu vuoi che nel suo nome rinnovino il sacrificio redentore, preparino ai tuoi figli la mensa pasquale, e, servi premurosi del tuo popolo, lo nutrano con la tua parola e lo santifichino con i sacramenti ».

(22) Per il senso più antico (prefisso « con » che designa intensificazione del verbo), si veda: Benedicta DROSTE O.S.B., « *Celebrare* » *in der römischen liturgiesprache: Eine liturgie-theologische Untersuchung* (Max Hueber Verlag, München 1963) p. 90.

3) La Messa è azione del Sacerdote e dei fedeli congiuntamente, ma non in modo indifferenziato. La partecipazione dei fedeli, reale e attiva, dipende essenzialmente dall'azione specifica del Sacerdote in modo tale che, senza di essa, non sussisterebbe la realtà a cui partecipare. Fra il sacerdozio del ministro e quello dei fedeli non esiste soltanto una differenza di grado, ma anche di essenza (cfr. LG 10).

Di queste tre possibilità, la seconda è l'unica che riflette la posizione protestantica e non è quella espressa dal senso ovvio del nostro testo. In esso troviamo piuttosto la terza posizione. La differenza essenziale fra la seconda e la terza posizione è evidenziata inequivocabilmente dal fatto che il Sacerdote da solo è sufficiente per la celebrazione dell'Eucaristia, mentre i fedeli senza il Sacerdote ne sono incapaci. Questo significa che nel sacerdozio ministeriale sussiste un « plus » di potere irriducibile al sacerdozio comune.

Non mi pare dunque esatto quanto dice Xavier da Silveira quando afferma che « in questo delicato problema, la questione non consiste soltanto, né soprattutto, nel sapere se il sacrificio è *dipendente* [affecté] in qualche modo dalla partecipazione dei fedeli. Essa consiste innanzitutto nel sapere se, *quando partecipano*, i fedeli *concelebrano* la messa con il prete. Vale a dire se anch'essi sono, come il prete, dei *rappresentanti* ufficiali di Nostro Signore per l'esecuzione delle funzioni liturgiche » (23). La questione infatti è proprio lì: se la presenza o meno dei fedeli non è tale da toccare la validità dell'Eucaristia, significa che il ruolo del Sacerdote è irriducibile a quello di un mero delegato e differisce sostanzialmente dal ruolo dei semplici fedeli, appunto « essentia et non gradu tantum » (LG 10).

Si potrebbe, è vero, in pura ipotesi, immaginare che tutti i fedeli partecipino come « concelebranti » e non abbiano nessun potere in meno rispetto al sacerdote che celebra da solo. Nel qual caso questa azione potrebbe essere compiuta anche

(23) Op. cit., p. 112. Mi pare che l'autore non tenga debitamente conto del fatto che il carattere battesimale conferisce una reale « deputazione al culto ». Se primariamente esso abilita alla ricezione passiva dei sacramenti, secondariamente abilita anche ad un ruolo attivo nel culto, per cui anche il fedele offre — mediante il sacerdote ministro — la vittima eucaristica, ed è dunque, seppure subordinatamente, rappresentante ufficiale di Cristo nel culto. La posizione di fondo di Xavier da Silveira risulta assai minimalistica nei confronti del sacerdozio comune. Sostenibile forse come opinione teologica, non può però mai assurgere a « dottrina cattolica » e, men che meno, a dogma definito, da contrapporre ad un documento del Magistero.

da ogni singolo fedele e se ciò non succede è solo per ragioni di ordine e di legittimità... Ma questa interpretazione è troppo in contrasto col senso ovvio del testo e contesto della IGMR per poter essere seriamente presa in considerazione.

Certamente, nell'insieme, troviamo una sottolineatura insistente del ruolo dei fedeli, tanto da poter ingenerare l'impressione che la loro partecipazione sia indispensabile e sullo stesso piano di quella del sacerdote gerarchico. Una lettura più attenta però, che valuti il significato delle espressioni alla luce dei rimandi in nota e legga le espressioni equivocabili alla luce delle affermazioni nette e precise, ci fa comprendere che si tratta soltanto di una sottolineatura, che intende realizzare il massimo avvicinamento alle posizioni protestantiche nel rispetto però dell'ortodossia cattolica. Ritroviamo cioè quella scelta pastorale così ben descritta da Dalhaye (24).

Una parola ancora sul termine « celebrare ». Xavier da Silveira attribuisce una grande importanza — come abbiamo visto — alle espressioni che pongono « tutta la Chiesa » o il « popolo di Dio » come soggetti della « celebrazione ». Se « celebrare » dovesse significare sempre e inequivocabilmente qualcosa di equivalente a « conficere Eucharistiam » (consacrare, operare la transustanziazione, cioè l'azione specifica del sacerdote-ministro), allora quelle espressioni indicherebbero una autentica « concelebrazione » dei fedeli alla Messa, quella concelebrazione condannata da Pio XII.

In realtà mi sembra dimostrato che « celebrare » ha, nel suo significato tradizionale, un valore più vasto, che ricopre tutto un insieme di azioni che vanno dalla immolazione all'offerta, dalla predicazione al festeggiamento, ecc. (25). Questo si-

---

(24) Cfr. Novus Ordo Missae *e fede cattolica. Introduzione,* in *Renovatio* 4 (1984) p. 545, nota 9.

(25) « Abbiamo dimostrato che la parola "celebrare" a partire dai primi tempi della latinità classica fino alla lingua liturgica cristiana è rimasta intatta nel suo significato fondamentale. "Celebrare" è un agire comunitario, pubblico, che si perfeziona soprattutto in una certa solennità e si stacca dalla quotidianità » (B. DROSTE, cit., p. 196). « In "celebrare" sono visibili il significato di "congregare" e "in unum convenire", l'agire creativo del "facere" e l'intensività dell'"agere", quello sempre rinnovantesi del "recurrere" e il ricordo affettuoso che si può rendere con "recolere". In rapporto all'oggetto corrispondente la parola si carica del senso di sacrificio o di rendimento di lode, con l'aspetto del "predicare" ed "esultare" » (*Ibid.*, p. 197). È interessante rilevare che anticamente il soggetto di "celebrare" era per lo più al plurale: « Soggetto del "celebrare" è nei Sacramentari il più delle volte "nos", oppure questo è

gnificato è rimasto fino ad oggi; anche se l'accento si è andato spostando sull'azione specifica del sacerdote non ha mai preso un significato esclusivo in questo senso. Lo ha solo quando è usato in forma assoluta, per esempio: « Oggi ho già celebrato (ho già detto Messa) » (26). La forma assoluta infatti, in un termine analogo, rende naturalmente l'« analogatum princeps ».

Quando poi il soggetto è il « popolo di Dio » lo si deve intendere nel senso che il termine ha ormai preso nel linguaggio teologico, canonistico e pastorale a partire dalla *Lumen Gentium*. Se prima del Concilio aveva il significato prevalente di « fedeli laici », oggi è diventato semplicemente sinonimo di « Chiesa ». Questo fatto appare, per esempio, con tutta chiarezza, nel nuovo Codice, quando, sotto il titolo « De populo Dei », il Liber II rubrica insieme i « christifideles » (Pars I), la gerarchia (Pars II) e i religiosi (Pars III).

Capitolo VII

NOVUS ORDO MISSAE E INFALLIBILITÀ

Il problema dei rapporti fra NOM e infallibilità del Magistero ecclesiastico è un problema assai complesso, perché non esiste ancora una dottrina teologica compiutamente sviluppata sull'infallibilità e — soprattutto — sui criteri per discernere la sua portata concreta. C'è una certa anarchia, almeno nel linguaggio. Naturalmente questa complessità si rivela quando ci si pone sul piano della riflessione più approfondita sull'atto di fede e sulla sua intrinseca dimensione ecclesiale, perché altrimenti il fedele *vive* naturalmente questa infallibilità (« prius

---

contenuto nella forma verbale "celebramus - celebremus"... Si tratta del "noi" della Chiesa e proprio quella hic et nunc riunita che compie il sacrificio, rappresenta il mistero, festeggia la solennità » (*Ibid.*, p. 75).

(26) Cfr. *Lessico Universale Italiano* (Treccani), volume IV (Roma 1970) *sub voce*. L'espressione « dir Messa » indica inequivocabilmente, nell'italiano corrente, l'azione specifica del sacerdote. Il fondamento teologico esiste: solo il sacerdote « dice » le parole essenziali, quelle della consacrazione. Così « sentir Messa » rende univocamente il ruolo del fedele.

vita quam doctrina» dice san Tommaso...). Il problema è quindi certamente risolvibile almeno a grandi linee, che sono quelle che ci interessano *praticamente.*

È tesi pacifica che la Chiesa è infallibile nelle leggi universali. Comunemente si dice che c'è infallibilità quando c'è «definizione dogmatica». La Chiesa, si ripete, è infallibile quando « definisce ». Tuttavia i teologi, in ossequio alle fonti della Rivelazione, hanno sempre esteso l'infallibilità oltre il campo di una definizione dogmatica in senso stretto. Anche oltre il campo di un magistero strettamente dottrinale. Normalmente, nei manuali classici, si ritengono oggetto « secondario » (essendo oggetto « primario » le verità formalmente rivelate) di infallibilità:

— Le verità speculative connesse con i dati rivelati, cioè quelle dalla cui negazione, logicamente e metafisicamente segue la negazione della verità rivelata.

— I fatti dogmatici come la legittimità di un Concilio o il senso ortodosso o eterodosso di un testo umano.

— Le leggi universali che promanano dalla suprema autorità della Chiesa, come le leggi contenute nel *Codex Iuris Canonici,* le leggi liturgiche, le canonizzazioni dei santi, le approvazioni degli ordini religiosi (1).

Non mi pare seriamente contestabile che il NOM debba essere rubricato come legge universale. Il termine « universale » non deve trarre in inganno. Nell'uso tradizionale esso ha un significato più qualitativo che quantitativo (2). L'obiezione tuttavia è stata sollevata (non però da Xavier da Silveira).

Si è negato in particolare che si possa parlare a suo proposito di « legge della Chiesa ». Sono stati avanzati dubbi di carattere formale: esisterebbero vizi decisivi nella sua promul-

(1) Cfr. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi,* in: *Sacrae theologiae summa,* vol. I (Madrid 1962[5]), pp. 721-724. Per oggetto secondario o indiretto dell'infallibilità si intende tutto ciò che è necessario per assicurare la trasmissione dell'oggetto primario, che sono le verità rivelate.

(2) Cfr. Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné,* vol. I (Brouges 1962[3]), pp. 473-474. Nel corso di questa esposizione ci serviremo abbondantemente delle pagine lucide e penetranti che questo autore ha dedicato al problema del magistero infallibile. Penso che siano, a tutt'oggi, quanto di più completo sia stato scritto dal punto di vista speculativo.

gazione; oltre che di carattere sostanziale: è un provvedimento che non è ordinato al bene comune, quindi non è una legge (3).

Ora, che all'inizio si sia potuto produrre un dubbio sulla autenticità della *Missale Romanum* a causa di tante cose poco chiare nella forma della promulgazione, è anche comprensibile (4), ma, una volta che l'autorità, almeno con la sua pratica di ormai quasi tre lustri, ha mostrato chiaramente di considerare come sua questa Costituzione Apostolica, il dubbio non ha più ragione di esistere.

D'altra parte, promulgato o non promulgato, questo rito è utilizzato dalla totalità morale della Chiesa docente. Accettato a malincuore da una parte forse considerevole di quest'ultima, ma sempre *ritus approbatus* di quell'approvazione minimale che consiste nel considerarlo almeno come *utilizzabile.*

Passando dalla forma alla sostanza, osserviamo che la valutazione di un atto di magistero, in quanto magistero, deve essere fatta secondo criteri innanzitutto *esterni* (è veramente l'autorità che parla o legifera? Qual è l'entità del suo impegno? ecc.), altrimenti si accantona puramente e semplicemente il principio di autorità. Dire che un atto di magistero non è infallibile *perché* è sbagliato vuol dire semplicemente vanificare il magistero nel momento in cui lo si afferma. La perplessità riguardo al contenuto mi spingerà a verificare più da vicino *le condizioni* in cui tale insegnamento si è dato. Verificate le condizioni che mi assicurano dell'infallibilità, dovrò allora ritornare sulle mie perplessità per espungerle in nome dell'*obedientia fidei.* Fermo restando che *in ogni caso* — nel caso sia di insegnamento infallibile, sia di insegnamento sì tanto autentico — la *presumptio veritatis* è tutta dalla parte del magistero. Sostenere il contrario è, ancora una volta, svuotare la parola «autorità» di ogni suo contenuto reale.

Quindi, che una legge universale (garantita — secondo dottrina comune — dall'infallibilità) sia contro il bene comune

(3) «Come può essere antipastorale una legge disciplinare ecclesiastica universale, quale è quella che ha per oggetto la nuova Messa? Innanzitutto rispondiamo la frase: siccome è antipastorale — *et contra factum non valet argumentum* — non può essere oggetto di legislazione ecclesiastica, vuoi universale vuoi particolare: la legge non può avere per oggetto che il *bonum communitatis*» (*Pro Missa Traditionali,* suppl. al n. 58 di *Notizie,* pro manuscripto, Torino s.d., p. 12).

(4) Cfr. L. SALLERON, *Solesmes e la Messa* (Roma 1976).

lo devo valutare, da cattolico, sulla base, prima di ogni altra considerazione, della sua « universalità », reale o fittizia.

Obiezione più consistente è quella avanzata da Xavier da Silveira, che chiama in causa l'*intenzione* dell'autorità.

L'infallibilità è prerogativa che accompagna l'impegno supremo dell'autorità, il suo impegno « pieno ». Questo impegno è un « atto umano » che deve essere libero, consapevole, per essere veramente tale. Ci deve essere cioè l'*intenzione* di pronunciarsi compiutamente perché ci sia l'infallibilità. Quando l'autorità stessa, interpretando il suo gesto, esclude questa intenzione, è chiaro che, nonostante le eventuali apparenze in contrario, l'infallibilità deve essere parimenti esclusa.

Innanzitutto ci pare che il problema sia visto in un'ottica eccessivamente volontaristica. L'intenzione che è qui decisiva, non è l'intenzione puramente soggettiva, ma quella che si manifesta esteriormente in un atto discernibile e interpretabile in se stesso. La *interpretatio autentica* ha ragion d'essere quando l'atto, in se stesso, è indeterminato e nella misura in cui lo è. Non quando, per la sua stessa natura esige un impegno ben preciso. Così quando il Magistero interviene in determinate materie delicate, che sono — a prescindere da condizioni esterne — di interesse vitale, quale il modo con cui deve essere celebrato il *Mysterium fidei*, l'entità dell'impegno è tutta deducibile dall'importanza della materia.

Entità tanto più « densa », quanto più ci si trova al centro del mistero (5). Un po' diverso è il caso di un testo puramente dottrinale, la cui incidenza nella vita della Chiesa è influenzata in modo determinante dall'importanza che l'autorità stessa, o anche tutta la Chiesa — sempre sotto il controllo dell'autorità — vi attribuisce.

In pratica poi il *punctum stantis et cadentis* è tutto costituito da un intervento di Paolo VI: l'*interpretatio autentica*, appunto, che escluderebbe l'impegno supremo e quindi l'infallibilità.

« Il rito e la rubrica relativa non sono di per sé una definizione dogmatica, e sono suscettibili di una qualificazione teologica di valore diverso a seconda del contesto liturgico a

(5) Quindi le diverse parti di un rito sacramentale hanno valore diverso secondo il legame oggettivo che intrattengono con la *substantia sacramenti*.

cui si riferiscono; sono gesti e termini riferiti ad un'azione religiosa vissuta e vivente di un mistero ineffabile di presenza divina, non sempre realizzata in forma univoca, azione che solo la critica teologica può analizzare ed esprimere in formule dottrinali logicamente soddisfacenti » (6).

In questo testo però non troviamo tanto l'enunciazione di una intenzione, quanto piuttosto la constatazione di un fatto: un rito non è una formulazione dogmatica. L'impegno del magistero deve dunque essere letto in esso tenendo conto della sua natura.

Innanzitutto un rito ha una finalità eminentemente pratica. Ha caratteristiche sue proprie che lo differenziano nettamente sia da una definizione dogmatica, sia da un manuale di catechesi o di teologia. Da questa sua specifica natura discende che una certa ambiguità è insita strutturalmente nelle sue espressioni (si pensi, per esempio, alle rubriche del Messale tradizionale che contemplano ripetute benedizioni sulle sacre specie già consacrate, con l'uso di formule che lascerebbero supporre una consacrazione non avvenuta). Ambiguità relativa, naturalmente, rispetto alla precisione di una enunciazione dogmatica o di una formula catechistica. Ambiguità che deriva dall'uso di un linguaggio più simbolico che concettuale. Dunque, quando si esamina il suo valore teologico, occorre distinguere: — il valore teologico suo proprio, secondo la sua finalità specifica; — la deducibilità di dogmi dai suoi testi e dalle sue rubriche. Mi pare non abbia del tutto torto Vagaggini quando dice che dalla liturgia (isolatamente presa) sono pochissimi i dogmi che si possono dedurre con certezza (7).

La sua infallibilità dottrinale riflessa è quindi ridotta. Diversa è invece l'infallibilità che gli compete in relazione al suo valore teologico proprio (una infallibilità nell'ordine pratico) che però, per essere compreso, necessita di essere inserito in un vasto *contesto.* Parliamo dell'infallibilità nell'ordine dottrinale e dell'infallibilità nell'ordine pratico, perché l'assistenza divina — che fonda l'infallibilità — deve essere considerata una nozione analogica, che si applica diversamente a materie diverse (8).

---

(6) Allocuzione all'udienza generale del 19 novembre 1969: *Insegnamenti di Paolo VI,* vol. VII, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1970, p. 1123.

(7) Cfr. *Il senso teologico della liturgia,* cit., pp. 493-496 e 535-536.

(8) Cfr. Ch. JOURNET, Op. cit., p. 433.

L'infallibilità non si riduce senz'altro alle definizioni dogmatiche (9). Il magistero è sempre assistito, anche quando non c'è definizione in senso stretto e anche quando non si può parlare propriamente di infallibilità. La ragione ultima dell'assenso dovuto al magistero autentico non è tanto il suo essere infallibile, quanto il suo essere divinamente assistito: « Chi ascolta voi, ascolta me » (Lc 10, 16).

Seguendo le orme del card. Journet distinguiamo il potere della Chiesa in *dichiarativo* e *canonico*. Il potere dichiarativo è il potere di dichiarare, svelare, manifestare le decisioni che emanano direttamente da Dio: ciò che Dio ha rivelato. Dio si degna di parlarci immediatamente e la sua Verità e la sua Autorità sono la causa, il fondamento, il fine, dell'adesione che diamo alla sua parola. Dio però — nella logica economica che ha scelto — vuole servirsi di un mezzo creato (la Chiesa) per manifestarci quali sono le verità alle quali vuole che aderiamo. Qui la Chiesa interviene come semplice *conditio sine qua non*, necessaria per metterci in contatto con la parola divina. Il potere canonico è il potere di fondare, stabilire, promulgare delle decisioni immediatamente ecclesiastiche. Esso si distingue dal potere dichiarativo perché, mentre questo agisce solo come condizione manifestatrice del diritto immediatamente divino, il potere canonico agisce come fondamento del diritto immediatamente ecclesiastico, che non è che mediatamente divino. Qui la Chiesa non è soltanto condizione, ma vera e propria causa, anche se sempre assistita dalla Causa suprema che è Dio.

Questo potere canonico è esigito dal potere dichiarativo stesso, si trova come contenuto in esso. Il potere di dichiarare con autorità le decisioni immediatamente divine contiene il potere di legiferare, cioè di promulgare le decisioni puramente ecclesiastiche o canoniche, come il ramo contiene le foglie. Cristo, che ha affidato ai suoi ministri il compito di diffondere la buona novella, non può averli lasciati senza i poteri necessari per eseguirlo concretamente e immediatamente (10).

---

(9) « Infatti anche se si trattasse di quella sottomissione da prestarsi attualmente alla Fede divina, non dovrebbe limitarsi tuttavia a quanto è stato definito con pubblici decreti dai Concili ecumenici o dai Romani Pontefici di questa Sede, ma deve estendersi anche a quanto è comunicato come rivelato da Dio per magistero ordinario di tutta la Chiesa sparsa nel mondo, e quindi per consenso universale e costante è ritenuto dai teologi cattolici come di Fede » (Lettera di Pio IX all'Arcivescovo di Monaco-Frisinga, 1862: FdC, p. 272).

(10) In tutta questa esposizione seguo passo passo il JOURNET, di cui riporto anche letteralmente certe espressioni.

Dunque:

Potere
- dichiarativo: dichiara la Rivelazione
  - speculativa
  - pratica
- canonico: dispone tutto ciò che rende accessibile la Rivelazione
  - speculativa
  - pratica

È ovvio che la Chiesa deve essere assolutamente infallibile quando dichiara che una proposizione (speculativa o pratica) è contenuta nel deposito della Rivelazione. Ma non si può pensare che l'infallibilità si riduca a questo. La Chiesa deve essere infallibile anche in tutte quelle provvidenze che sono atte a condurre alla Rivelazione o ad allontanare gli ostacoli che ne impediscono o offuscano l'accesso. Cosa servirebbe avere a disposizione il nutrimento con cui soccorrere degli affamati se non si fosse in grado di salvaguardare la distribuzione?

La Chiesa è maestra riguardo al vero rivelato a cui si deve aderire, vero speculativo e pratico (fede e costumi). Ma la Chiesa è anche guida a cui ci si deve poter affidare per vivere concretamente la fede e i costumi insegnati da Dio.

Riguardo a questo potere canonico i teologi hanno sempre distinto le leggi universali e le leggi particolari. Journet dal canto suo parla di « misure di interesse generale » e « misure di interesse particolare ». Il riconoscimento di infallibilità per queste « misure di interesse generale » è sempre stato unanime nella Chiesa. Troppo stretto è il legame che intrattengono la santità e indefettibilità della Chiesa. « La Chiesa — dice Gregorio XVI — che è la colonna e il sostegno della verità e che manifestamente riceve di continuo dallo Spirito Santo l'insegnamento di ogni verità, non può comandare, né concedere, né permettere una cosa che sia a detrimento della salute delle anime, e che torni a disprezzo o a danno di un sacramento istituito da Gesù Cristo » (11). Evidentemente queste misure non sono infallibili esattamente nello stesso modo di una dichiarazione secondo cui tale dottrina è rivelata da Dio (definizione dogmatica). In questo caso abbiamo qualcosa di strettamente irreformabile (anche se l'enunciazione — rispettando rigorosamente l'identità di senso — può essere perfezionata).

(11) Enciclica *Quo graviora* del 4 ottobre 1833: *Insegnamenti pontifici*, vol. 11, *La Chiesa* (Roma 1961) n. 173.

La Rivelazione infatti si è chiusa con la morte dell'ultimo degli Apostoli. Una legge invece, che ordina una materia contingente è sempre riformabile, in quanto le ragioni che l'hanno resa opportuna in un contesto, possono non valere più in un contesto mutato. L'infallibilità allora sarà assoluta « radicalmente ». Cioè i presupposti dogmatici della legge (per scoprire i quali è necessaria spesso l'esplorazione di un vasto contesto) saranno certamente veri. La dottrina riflessivamente contenuta nella legge deve essere vera, perché, anche se lo scopo della legge non è direttamente, quello di promulgare la dottrina rivelata, tuttavia si muove nell'ambito della dottrina rivelata e ne dipende.

« La Chiesa — dice Melchiorre Cano — quando stabilisce in materie gravi e concernenti la formazione di costumi cristiani leggi riguardanti il popolo intero, non può mai ordinare niente di contrario al Vangelo o alla ragione naturale (...) come non può *definire* vizioso ciò che è onesto, né onesto ciò che è vizioso, così non può, *promulgando le sue leggi,* approvare qualcosa contraria al Vangelo o alla ragione. Se, mediante un giudizio espresso o *stabilendo una legge,* approvasse ciò che è disonesto o riprovasse ciò che è onesto, un errore di tale natura non solo sarebbe una peste e un disastro per i fedeli, ma in questo caso la Chiesa si opporrebbe in un certo modo alla fede, che approva ogni virtù e condanna ogni vizio. Inoltre, poiché Cristo ci ha ordinato di obbedire alle leggi della Chiesa dicendo: "fate tutto quello che vi diranno..." e: "Chi ascolta voi ascolta me...", se la Chiesa sbagliasse sarebbe Lui l'autore dei nostri errori » (12). San Roberto Bellarmino dice che è impossibile che il Papa possa sbagliare « nei precetti indirizzati a tutta la Chiesa » e concernenti « le cose necessarie alla salvezza, o per sé buone o cattive ». Non potrebbe mai succedere, per esempio, che il Papa «si sbagli prescrivendo qualcosa di contrario alla salvezza, come la necessità della circoncisione e la osservanza del sabato, o proibendo qualcosa di necessario alla salvezza, come il battesimo o l'eucaristia » (13). Le testimonianze si potrebbero moltiplicare.

Bisogna osservare come Cano, mentre afferma senza reticenza la dottrina sull'infallibilità delle leggi universali, dice an-

(12) *De locis theologicis,* l. V, cap. V, concl. 2, cit. in: JOURNET, cit., pp. 470-471.

(13) *De Romano Pontifice,* l. IV, cap. V, cit. in: JOURNET, cit., p. 471.

che che non intende approvarle tutte e che ne conosce alcune mancanti di prudenza e di misura. Così i teologi posteriori — come Suarez e Giovanni di S. Tommaso — sono giunti a distinguere la *sostanza* delle leggi ecclesiastiche dalla loro *prudenza* (cioè dall'applicazione, circostanze, rigore, opportunità, molteplicità e altre componenti più legate a fattori contingenti) ed hanno affermato che le leggi ecclesiastiche sono infallibili *nella loro sostanza*. Journet precisa questo concetto dicendo che è *nel loro fondamento, nel loro principio, nella loro radice* che sono infallibili in modo assoluto.

Il discorso riguardo alla prudenzialità si fa necessariamente più complesso e più sfumato. Anche qui dobbiamo ammettere un'assistenza divina, assistenza divina che deve garantire questo risultato minimale: *che non possano causare positivamente il male.* La ragione è in stretta coerenza con quanto detto: una legge talmente inopportuna da essere positiva fonte di perversione sarebbe incompatibile con la santità della Chiesa e le promesse di Cristo, e a nulla varrebbe una sua eventuale, astratta, correttezza dottrinale. L'assistenza è promessa alla Chiesa non per risolvere i problemi degli apologeti del futuro, ma per garantire la sua missione nella quotidiana concretezza della vita (« Io sarò con voi *tutti i giorni*... » Mt. 28, 20).

Tuttavia dire che una misura di interesse generale non può essere intrinsecamente cattiva, sia quanto al fondamento, sia quanto alla prudenzialità, non vuol dire che rappresenti sempre quanto di meglio possibile nelle circostanze. Gli scopi fondamentali della Chiesa debbono risultare assicurati, ma le mende possono anche essere relativamente gravi.

Una legge può essere erronea o corretta, buona (tale da assicurare il fine per cui è stata promulgata) o cattiva (tale da ostacolarlo positivamente), ma la sua « prudenzialità » tollera il più o meno. Le fonti della Rivelazione e il Magistero, oltre che le esperienze della storia, non suppongono affatto un'assistenza divina tale da garantire la massima prudenzialità delle misure di interesse generale della Chiesa. Può essere, per esempio, che, rispetto ad una normativa precedente, la legge rappresenti un passo indietro, anche importante. Nulla ci obbliga a credere il contrario. « Come Dio non vien meno nelle cose necessarie, così non abbonda in quelle superflue » (14). Anche

(14) M. CANO, *De locis theologicis*, l. V, cap. V, concl. 2: *Ibid.*, p. 470.

questo punto, pur con diversità di sottolineature, costituisce dottrina comune (15).

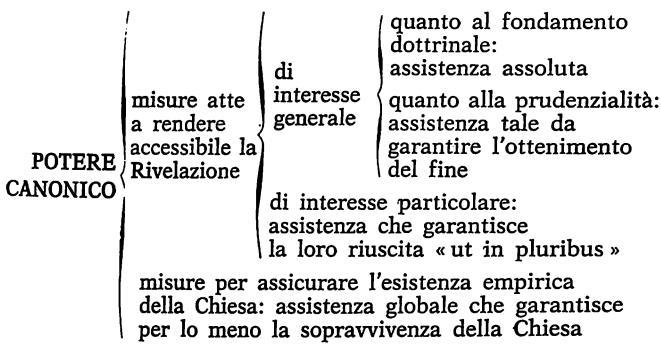
Invece le cose cambiano parecchio per le misure di ordine particolare. L'assistenza divina non le garantisce una per una, ma soltanto nell'insieme. Se una deficienza nell'atto singolo è possibile, ciò avviene « per accidens », « singillatim » e non « per sé », « ut in pluribus ». Altrimenti ritorneremmo ad attribuire alla Chiesa una deficienza intrinseca. Bisogna però dissipare un equivoco possibile sul termine « di interesse particolare ». Esso si riferisce alla materia, di carattere più contingente, non tanto al soggetto da cui emana (autorità particolare) o al fatto che interessa solo una parte della Chiesa. Qui si parla dell'assistenza promessa alla Chiesa universale. Una chiesa particolare gode di questa assistenza solo nella misura in cui agisce in comunione con la Chiesa universale, di cui *centro* e *criterio* è Pietro. Una parte della Chiesa, in quanto si contrappone al tutto, non gode di nessuna assistenza. Su di lei le porte dell'Inferno possono prevalere.

L'ambito dell'infallibilità non è ancora finito: l'assistenza divina investe infatti tutto il complesso dell'azione della Chiesa, anche se in modo non univoco ma differenziato. Il principio che comanda la sua gradualità è questo: essa si fa tanto più debole quanto minore è l'impegno e quanto più ci si allontana dai fini propri della Chiesa.

---

(15) Citiamo a titolo di esempio, il più classico dei commentari del vecchio Codex, il WERNZ-VIDAL: « I romani Pontefici non sono per niente impediti di legiferare contro gli statuti disciplinari dei loro predecessori (poiché non vi è autorità di "par in parem") o contro il diritto comune di veneranda antichità... E sebbene può accadere che i romani Pontefici promulghino eventualmente, per breve tempo, leggi meno opportune che dovrebbero essere corrette o ritrattate da lui stesso o dai suoi successori, tuttavia non può succedere e non succederà mai che venga promulgata dal romano Pontefice per la Chiesa universale una legge disciplinare contraria alla retta fede e ai buoni costumi. Infatti, sebbene non sia stato promesso ai Papi il supremo grado di prudenza nel promulgare leggi disciplinari, tuttavia certamente godono di quell'infallibilità di cui gode la Chiesa circa le leggi universali disciplinari » (*Jus canonicum*, t. I [Roma 1952²] pp. 268-269). Si senta anche il SUAREZ: « Bisogna comprendere questo (l'infallibilità assoluta), quanto alla sostanza o quanto all'onestà dei costumi: infatti, per quanto riguarda le circostanze o di moltiplicare i precetti o il rigore o pene eccessive, non è sconveniente talvolta incorrere in qualche umano difetto, poiché questo non va contro la santità della Chiesa; ma approvare cose turpi per oneste o, al contrario, condannare cose oneste per inique, ripugna alla verità e alla santità della Chiesa, e pertanto anche in queste cose il Pontefice non può errare » (Cit. in: *Jus canonicum*, cit., p. 269, nota 28).

È ovvio che gli atti di quella che potremmo chiamare la « politica » della Chiesa (e la sua diplomazia) non sono garantiti in se stessi. Certamente molto meno degli atti, anche particolari, di interesse direttamente religioso. Anche qui però il fine della Chiesa deve essere raggiungibile: cioè deve essere garantita almeno la *sopravvivenza* della Chiesa universale. È quello che Journet chiama potere « biologico ». L'assistenza è qui minimale: garantisce la vita della Chiesa nella sua consistenza sociologica ed è infallibile quanto a questo effetto. La Chiesa è indefettibile non soltanto quanto alla dottrina rivelata e ai sacramenti, ma anche quanto alla sua realtà sociale e istituzionale. Anche se questo evidentemente non vuol dir nulla sulla sua consistenza *quantitativamente* considerata: nulla impedisce — di per sé — che subisca forti ridimensionamenti nell'estensione e nei membri (16).



Il NOM ci fornisce un esempio patente di « misura di interesse generale » o legge universale. Si tratta infatti della regolamentazione della S. Messa, per cui il potere canonico stabilisce le norme concrete per attuare il comando di Cristo: « fate questo in memoria di me ».

Universale quanto alla *causa finale*: il bene comune che intende garantire è quello supremo dell'Eucaristia. Si può dire

(16) San Roberto Bellarmino ritiene possibile che la Chiesa si riduca anche solo ad una « provincia ». Cfr. BILLOT, *De Ecclesia Christi*, t. I (Roma 1927) p. 223, nota 1.

che non esiste punto più nevralgico e componente più intima del bene comune della Chiesa, se è vero, come è vero, che « la Eucaristia fa la Chiesa ».

Legge universale quanto alla *causa formale*: un rito liturgico è certamente una legge in senso proprio e una legge di carattere permanente.

Universale quanto alla *causa efficiente*: emana dalla suprema autorità della Chiesa.

Universale quanto alla *causa materiale*: interessa i fedeli di rito romano (si può dire di tutti i riti latini). È la parte materialmente più cospicua della Chiesa ed è considerata moralmente (per la « potior principalitas » della Chiesa di Roma e la sua conseguente esemplarità) come coincidente con la Chiesa universale (17).

Anche ad esso quindi compete quell'assistenza che abbiamo visto essere propria di ogni « misura di interesse generale ». Assistenza assoluta e quindi infallibilità assoluta quanto al fondamento, alla radice dottrinale. Assistenza solo relativa quanto alla prudenzialità: cioè tale da garantire l'ottenimento dello scopo specifico del rito. Infallibilmente dunque, in virtù di questo rito, l'Eucaristia sarà degnamente offerta a Dio come sacrificio e efficacemente distribuita come sacramento. Poiché le disposizioni rituali, anche accessorie, hanno un notevole effetto sulle disposizioni atte a ricevere fruttuosamente le grazie della celebrazione sacramentale, una loro maggiore o minore perfezione riveste una notevolissima importanza, senza giudicare con ciò la validità e l'intrinseca dignità della « substantia sacramenti ». In altri termini: se la legge è sostanzialmente « buona » non è detto che sia la migliore possibile. Essa può portare in sé delle mende anche gravi, che impongono una sua sollecita revisione.

PIERO CANTONI

(17) Un caso analogo è costituito dal *Codex Iuris Canonici* che, pur regolamentando la sola Chiesa latina, è considerato *legge universale*.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*, Genova, 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? E' il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

UNA MORALE IMMORALE (*)

Herbert Haag, sacerdote cattolico e professore emerito di Antico Testamento all'Università di Tubinga, fece parlar molto di sé alcuni anni or sono col saggio *Abschied vom Teufel,* in cui negava l'esistenza personale del diavolo. Nel 1980 Haag si è fatto risentire col volumetto *Du hast mich verzaubert,* pubblicato ad Einsiedeln nella collana *Theologische Meditationen* diretta da Hans Küng (1). Nel numero di marzo del 1981 *Unsere Brücke,* notiziario giovanile dell'archidiocesi di Friburgo in Brisgovia pubblicato a cura del locale Ufficio arcivescovile per l'assistenza alla gioventù e della Direzione diocesana della Lega della Gioventù Cattolica, annunziava il nuovo saggio di Haag in questi termini: « Un volumetto che può servire a chi è impegnato nella pastorale dei giovani per impostare con gli adolescenti un discorso sulle affermazioni, sulle immagini e sui racconti della Sacra Scrittura ». Secondo *Unsere Brücke* « mancano nel giro cattolico libri che sviluppino il tema dell'amore e del rapporto di coppia in modo aperto e libero, con accenti di ottimismo, senza velare o nascondere l'importante dimensione della sessualità umana. Ancora più rari sono i tentativi di presentare i valori ecclesiali in modo che possano attrarre gli adolescenti e i giovani, senza far subito scattare meccanismi di ripulsa e di difesa » (2).

Per la verità, se il volumetto di Haag non fa scattare nessun « meccanismo di ripulsa e di difesa », la ragione è molto

---

(*) Da NOVA ET VETERA, *Ricognizioni fra Tradizione e Modernità,* 1986 (ed. KRINON, via della Libertà, 186 - 93100 Caltanissetta).

(1) H. HAAG, *Du hast mich verzaubert,* Einsiedeln 1980.

(2) Riprendiamo la citazione da *FMG Information* n. 13, agosto 1981, 4.

semplice: un giovane avvezzo a pratiche sessuali non ha alcun bisogno di « difendersi » da questo libro. Infatti l'« etica » sessuale di Haag non solo tollera il comportamento peccaminoso di quel giovane, ma addirittura lo coonesta e lo avvalora con un'interpretazione arbitraria dei testi biblici (3), dove spesso e volentieri si tenta di contrapporre l'Antico Testamento al Nuovo: « È un gran bene che la Bibbia non sia composta soltanto dal Nuovo Testamento » (p. 31). « Qui può esserci di guida l'amore quale ci viene presentato soprattutto dall'Antico Testamento » (p. 71). Quando poi, come nel caso dell'omosessualità, non può trarre dalla Bibbia nessun argomento, per quanto specioso, a favore della sua tesi, Haag è lesto a cavarsi d'impiccio: « Su questo punto oggi non ci è più possibile far nostro l'atteggiamento della Bibbia » (p. 44).

Con buona pace di *Unsere Brücke,* Haag non cerca affatto di proporre agli adolescenti i « valori ecclesiali » in guisa attraente. Il suo intendimento è invece quello di metter male fra la gioventù e la Chiesa: « Noi siamo piuttosto avvezzi a non sentir parlare dell'amore da una Chiesa che pure annunzia o dovrebbe annunziare il messaggio della Bibbia » (p. 9). Il sacramento del matrimonio con tutte le grazie che esso comporta per la maturazione dell'amore — e Haag ben conosce l'« ambivalenza della sessualità », la sua profonda lacerazione, il suo « aspetto inquietante » e, quindi, il suo bisogno di redenzione — sembra un pruno nell'occhio del nostro autore: secondo lui nella Chiesa « poco o punto si parla dell'amore che abbraccia tutto l'uomo. L'amore, secondo la Chiesa, ha bisogno di una santificazione sacrale o sacramentale nel matrimonio e anche nel matrimonio molti coniugi cristiani non ne possono godere pienamente; esso procura loro più gravami di coscienza che una gioia voluta e dispensata da Dio » (p. 9).

Per fortuna Haag non giunge al punto di attaccare direttamente Nostro Signore. Riconosce anzi che in Lui non v'è « traccia di misoginia »; ma si dichiara « meravigliato che nel messaggio di Gesù la sessualità abbia una parte tanto modesta » (p. 26). Parla dell'« avversione di San Paolo per il corpo, che così spesso vien citata » (p. 11), addebita all'Apostolo una « morale sessuale rigorosa » la quale però (e così ancora una volta si viene a negare che le norme etiche del Nuovo Testamento abbiano un valore assoluto) « dev'essere compresa te-

(3) Metodo ben noto a un certo personaggio, il *tentator, diabolus,* cfr. Mt. 4, 6.

nendo conto della polemica col mondo pagano quale esso appariva agli inizi dell'età cristiana » (p. 26). « Fu male però che, nel corso dei secoli, codesto atteggiamento negativo verso la sessualità e la donna sempre più si impiantasse nella Chiesa » (p. 28).

L'Enciclica *Humanae vitae* appare al nostro come il « tentativo di regolare, con deliberazioni autoritarie e vincolanti della Chiesa, il comportamento sessuale di cristiani adulti » (p. 11). Non manca una stoccata all'attuale pontefice: « Quando il Papa Giovanni Paolo II nella sua lettera indirizzata a tutti i sacerdoti della Chiesa il Giovedì Santo del 1979 afferma che il celibato clericale poggia sulla "dottrina apostolica" dice cosa non vera ». Ovviamente il Papa nella lettera menzionata (n. 8) non ha inteso dire che la disciplina del celibato ecclesiastico vigente nella Chiesa latina risalga a una precisa indicazione o disposizione degli Apostoli, bensì che quella disciplina ha tra i suoi fondamenti, oltre l'esempio di Gesù, anche l'insegnamento apostolico (San Paolo!), che nel celibato *propter Regnum Caelorum* ravvisa una condizione privilegiata per i ministri del Vangelo. Ma Haag non capisce o è in malafede.

Del resto, pur di deformare l'immagine della Chiesa, il nostro autore non esita neppure ad occultare i fatti: si guarda bene, per esempio, dal mettere in chiaro la dignità del matrimonio sacramentale o la dura lotta sostenuta dalla Chiesa contro il manicheismo e più in generale contro tutte le dottrine spregiatrici del corpo e della sessualità (4).

Nel capitolo *Liebe ohne Ehe* (« Amore senza matrimonio ») Haag espone il suo pensiero sulle questioni dei rapporti prematrimoniali, sulla masturbazione e sull'omosessualità .

Per quanto concerne i rapporti prematrimoniali, Haag scopre il fondamento biblico della loro « liceità » anzitutto nel *Cantico dei Cantici* 3, 1-5 (« dove con ogni verosimiglianza si deve presupporre un rapporto amoroso non ancora sponsale » [p. 35]. « C'è fra i due un vincolo personale ed è questo che in definitiva importa » [p. 36]) e poi nella legislazione veterotestamentaria che equiparava giuridicamente il fidanzamento al matrimonio (cfr. p. 38). Ai nostri giorni, secondo Haag, crescerebbe « di anno in anno la tendenza a intrattenere rapporti fissi di coppia senza essere sposati » (p. 40). I rapporti prema-

(4) Cfr. DENZINGER-SCHOENMETZER, 461-462; 761, 794, 916, 1012.

trimoniali sarebbero accettati dai giovani « solo se al fondo di essi c'è una relazione d'amore. Per questo tali rapporti vengono di massima praticati con una sola persona. In tal senso è quindi giustificato parlare di un *comportamento paraconiugale*, anzi di una *anticipazione del matrimonio*. Chiunque abbia occasione di frequentare giovani coppie non sposate deve ammirare la serietà del loro amore, il loro senso di responsabilità e la loro fedeltà reciproca » (p. 40). Il quadro, come si vede, è davvero idilliaco e, per renderlo ancor più attraente, Haag evoca le « moltissime tragedie » che si sarebbero evitate se i coniugi, prima del matrimonio, avessero potuto mettere alla prova il loro accordo sessuale (cfr. p. 40).

Al pari di Stephan Pfürtner, Jakob David e altri, Haag afferma che bisogna « rivalutare il fidanzamento. Esso potrebbe rappresentare, come nell'antico Israele, un ambito protettivo per i rapporti sessuali fra persone intese a unirsi in matrimonio, ma non ancora sposate. In tal modo si verrebbe incontro al bisogno di un "impegno, ma senza carattere definitivo" avvertito da moltissimi giovani i quali non dovrebbero più essere disprezzati e messi al bando dalla Chiesa come "pubblici peccatori". Del resto, proprio coloro che hanno rapporti prematrimoniali molto spesso non li avvertono più come illeciti » (p. 41). E Haag li conferma in questa loro coscienza erronea. Con quali argomenti poi! Né l'Antico Testamento né la tradizione cristiana hanno mai conosciuto un « matrimonio in prova » quale è inteso da Haag e da altri. Anche quando, come in una parte almeno della dottrina e della prassi medioevale, fidanzamento e matrimonio non erano distinti al modo nostro, sempre si è pensato che l'unione fisica rendesse il vincolo tra gli sposi definitivo e indissolubile (5). Tanto forte era questa persuasione che, anche dopo stabilita, nel secolo dodicesimo, la precisa distinzione tra il fidanzamento (*consensus de futuro*) e il matrimonio (*consensus de praesenti*) si presumeva — e la presunzione aveva forza giuridica *iuris et de iure* — che l'atto sessuale tra fidanzati implicasse un consenso matrimoniale ovviamente irrevocabile (6).

Allo stesso modo dei rapporti prematrimoniali anche la masturbazione, secondo Haag, rappresenta un « esercizio affatto

(5) *Decr.* C. 28, q. 2, c. 39 dict., ed. RICHTER-FRIEDEBERG I, 1074.

(6) *Decret. Greg.* IV, tit. 1, c. 30, ed. RICHTER-FRIEDEBERG II, 630.

regolare della sessualità e perciò nella Bibbia essa non è oggetto di valutazione morale » (p. 41).

Nel problema dell'omosessualità Haag si oppone formalmente alla Sacra Scrittura. « Il rifiuto dell'omosessualità, così netto nella Bibbia, ebbe poi nella storia dei popoli cristiani conseguenze disumane (...) Ma su questo punto non ci è più possibile far nostro l'atteggiamento della Bibbia. Il giudizio morale che essa pronunzia è divenuto oggetto di vivaci controversie e contestazioni persino tra i moralisti cattolici » (p. 44). Quel giudizio infatti non corrisponderebbe al « pieno significato della sessualità ». « Tuttavia le persone cui ci riferiamo trovano qui (cioè nei rapporti omosessuali, n.d.r.) il proprio compimento sessuale e anche umano. Nell'antichità, e quindi anche nell'antico Israele, ancora non si sapeva quel che oggi sappiamo, ossia che una sessualità vissuta in maniera cosciente e responsabile è necessaria allo sviluppo della persona, della sua capacità di amare e del suo mondo affettivo. Una volta accertato questo, ciò che è legittimo per gli individui eterosessuali dovrebbe essere egualmente legittimo anche per chi ha un'inclinazione omosessuale. Alle persone che sentono attrazione per individui dello stesso sesso si dovranno concedere "veri rapporti d'amore". Ad ogni modo, in questa materia, non bisognerebbe più parlare di colpa. E non possiamo vietare semplicemente le pratiche omosessuali come fa, per esempio, Giovanni Paolo II (...) In ogni caso non è pensabile che Gesù, il quale ebbe compassione dei miseri e dei reietti, avrebbe respinto da sé gli omosessuali » (pp. 45-46). Con questa disposizione e questo linguaggio non si aiutano certo coloro che intrattengono rapporti omosessuali a liberarsi della loro colpa. Al contrario essi vengono ancor più irretiti nella perversione in nome del necessario « sviluppo della loro persona, della loro capacità d'amare e del loro mondo affettivo » e chi li irretisce è un teologo cattolico, il quale non si perita di appellarsi a Cristo.

Anche nel capitolo intitolato *Ehe - Ehebruch - Ehelosigkeit* (« Matrimonio, adulterio, celibato ») Haag intende cooperare al « mutamento della nostra scala di valori » (cfr. p. 10): « Vi sono certe persone e certi itinerari di vita che mal si lasciano ricondurre ad una norma. Anche nell'esistenza del singolo si danno mutamenti e sviluppi che egli deve accettare se non vuole rinunciare a se stesso. Tale può essere il caso di due coniugi che più non convivono e in un nuovo rapporto di coppia trovano un maggior appagamento affettivo e un migliore compi-

mento di sé. Separarsi e ricominciare daccapo può essere più corretto che mantenere in piedi una facciata inerte e priva di amore » (p. 51). Affiora qui il sofisma terribile (di cui ben conosciamo purtroppo le ascendenze culturali) che confonde o tende a confondere l'amore coniugale col matrimonio. E se invece l'obbligazione coniugale cominciasse in certo senso proprio quando vien meno la passione o l'inclinazione amorosa? Se cominciasse allora nel senso che dianzi, perdurando quell'inclinazione spontanea, l'obbligazione sorta dal patto coniugale poteva anche non essere avvertita? Se cominciasse allora insomma, nel senso in cui l'Apostolo afferma che il giusto non è soggetto alla legge e che la legge è stabilita per gli ingiusti? Haag non sembra neppure sfiorato da questi pensieri. Non solo, ma ancora una volta si richiama all'Antico Testamento nel quale « Dio » stesso avrebbe approvato un adulterio: Egli infatti accettò « come sembra, tanto il pentimento di David quanto il suo amore per Betsabea (...). Dio sa giudicare il cuore degli uomini e le realtà della vita molto meglio di quanto sappian fare le leggi » (pp. 51-52).

Haag sostiene poi la necessità di una « revisione del concetto di adulterio »: « Non il giurista può stabilire se c'è o non c'è adulterio e anche un rapporto sessuale completo può non essere una prova decisiva. Una scappatella non è necessariamente un adulterio (...) sebbene di per sé non vada presa alla leggera » (p. 58). Anche se Haag critica blandamente la « scappatella », è però evidente che egli segue la diffusa tendenza odierna a sminuire, nei singoli casi, la gravità del peccato di adulterio.

Per quanto concerne il divorzio, Haag si preoccupa una volta ancora di contrapporre la sua interpretazione dei testi biblici a quella che ne ha dato la Chiesa: « Gesù voleva davvero accollare agli uomini un fardello insopportabile? Tale infatti si è appalesata l'interpretazione delle sue parole invalsa nella Chiesa: un fardello insopportabile non solo per le innumerevoli persone che vivono in un matrimonio finito ormai da gran tempo, ma anche per coloro che, in quanto divorziati e risposati, sono esclusi dai sacramenti della Chiesa » (p. 60). E ancora: « La richiesta di Gesù ha di mira un ideale che non è attuabile nella realtà concreta » (p. 63).

Un gruppo di nostri amici tedeschi ha così commentato queste parole: « Emerge anche qui tutta la povertà della dottrina non cristiana di Haag. Egli trascura il soccorso della gra-

zia di Dio e appunto per questo si mette contro le norme divine che gli sembrano inattuabili, mentre invece proprio quelle norme, e soltanto quelle, recano l'uomo alla pienezza del suo essere ».

Non si poteva dir meglio. Preciseremo *ad abundantiam* che le affermazioni di Haag sono formalmente eretiche almeno in quanto si oppongono alla verità di fede definita (7) che l'uomo giustificato può osservare tutti i comandamenti di Dio.

Va da sé che Haag è avversario del « celibato imposto ai preti » (p. 71).

Nella conclusione del libro Haag scrive di aver voluto « trovare, per i problemi odierni che la tradizione della Chiesa non ha inteso abbastanza, una risposta biblica con la quale anche un giovane cristiano possa vivere. Ma una vita condotta secondo le risposte trovate da Haag non è realmente una vita, ma soltanto un esercizio, sregolato e fanatico, della sessualità e quindi peccato, distacco da Dio. L'opera di Haag è un travimento vero e proprio dei giovani, un attentato alle loro anime, che pure avrebbero diritto a vedersi indicata la strada giusta.

L'esegesi di Haag non è tanto un'*ex-éghesis* quanto una *eis-éghesis*: interpretando la Bibbia a modo suo, senza alcun riguardo alla Tradizione orale e al magistero della Chiesa guidato dallo Spirito Santo, il nostro teologo introduce abusivamente nel testo sacro non poche dottrine atte a lusingare *prurientes auribus* (cfr. *2 Tim.* 4, 3). Appunto perciò non si denuncerà mai abbastanza la pericolosità di questo libro di Herbert Haag.

GIOVANNI TORTI

(7) Cfr. DENZINGER-SCHOENMETZER, 1536, 1568, 1572. Purtroppo anche nell'ultimo concilio ecumenico vi fu chi parlò alla maniera di Haag, cioè *umanamente*, cfr. R. AMERIO, *Iota unum*, Milano 1985, 350-353.

IL CRISTIANESIMO E LE ALTRE RELIGIONI

I. Il problema

La religione cristiana crede che Gesù è l'Uomo-Dio, Salvatore unico di tutti gli uomini. Questa verità di fede è contraddetta dall'insegnamento di altre religioni, ciascuna delle quali avanza la pretesa di essere in grado di salvare coloro che ad essa aderiscono. È una difficoltà, questa, di importanza fondamentale, che la religione cristiana incontra allorché svolge la sua attività missionaria oppure istituisce un dialogo con le altre religioni. La sostanza della difficoltà consiste in questo: Gesù è stato un uomo con una natura limitata nella sua intelligenza, nella sua volontà e in tutta la sua attività. Come è possibile che un uomo del genere abbia l'efficacia di raggiungere tutti gli uomini e metterli in rapporto con Dio? Come è possibile che un uomo con la sua attività limitata nel tempo e nello spazio trascenda tutti i tempi e gli spazi ed eserciti un influsso universale e interiore sugli uomini di tutta la storia? Un'attività finita è in grado di influire su tutte le azioni libere degli uomini orientandole verso l'Infinito, l'Assoluto in vista di una piena realizzazione con l'Assoluto stesso? Può un uomo svolgere la funzione di mediatore unico ed essenziale nell'ordine della salvezza? Si deve riconoscere che l'insegnamento della rivelazione cristiana su questo argomento suscita « scandalo » nei seguaci di altre religioni.

Questa difficoltà, sia pure da un'altra angolazione, viene opposta da Spinoza (1), da Lessing e dal pensiero illuminista. Il Lessing afferma che è impossibile che Dio si renda personalmente presente nella storia facendosi uomo. È impossibile che in una realtà storica determinata si sia rivelato e sia presente personalmente Dio eterno e infinito, in maniera tale che l'essere di Dio corrisponda all'essere di Gesù Cristo (2).

Per le altre religioni fa « scandalo » non solo il fatto che Gesù è il salvatore unico di tutti gli uomini, ma anche e soprattutto la sua stessa struttura di Uomo-Dio. Nessuna religione, fatta eccezione del Cristianesimo, sostiene che Dio sia il suo

---

(1) Cf. *Epistola 73 ad Oldenberg.*

(2) Cf. E. LESSING, *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, in «Werke», Berlin 1954-58, vol. VII, 9-16.

fondatore. Il Cristianesimo, per il fatto stesso che afferma la divinità perfetta del suo fondatore, si colloca al di sopra di tutte le altre religioni qualificandosi la più perfetta di tutte col possesso della pienezza della verità e dei mezzi salvifici di cui dispone per unire l'uomo a Dio. Ora se studiamo le condizioni di possibilità dell'Incarnazione, constatiamo che essa è possibile solo nel caso che si ammetta la trascendenza di Dio rispetto al mondo concepito come sua « opera » sostanzialmente diversa da Lui. Il mondo non è Dio, per questo può in esso verificarsi l'Incarnazione di Dio, l'assunzione di una natura umana nell'unità di una Persona divina.

Ove non si ammetta una diversità essenziale tra Dio e il mondo, l'Incarnazione si rende impossibile. Ora tutto questo non è possibile che avvenga nella concezione orientale secondo la quale il mondo non è diverso da Dio, ma Dio e mondo sono un'unica realtà. In India il Brahman delle Upanishad ha sempre significato l'unione tra Assoluto e mondo, tra la divinità e le sue manifestazioni in modo che esse non possono essere concepite come due realtà a se stanti. Una concezione simile la si trova nel Buddismo del « grande veicolo » (Mahayana) e nella divinità egiziana *Aton*. In tutte queste concezioni religiose viene accentuata l'immanenza della divinità al mondo, per cui è esclusa tra di loro una diversità di sostanza. L'immanenza della divinità al mondo rende impossibile una vera comunicazione di Dio all'uomo e una loro eventuale unione. Solo nella visione del rapporto Dio-uomo per via di creazione è possibile una unione di Dio con l'uomo. In questo caso Dio viene concepito come essere personale, distinto dal mondo, creatore del medesimo e capace di comunicarsi all'uomo fatto a sua immagine e somiglianza.

Queste premesse fondamentali sul rapporto Dio-uomo si trovano nel Cristianesimo, nel Giudaismo, nell'Islam e in modo più limitato nello Zoroastrismo.

Queste religioni hanno potuto concepire il rapporto dell'uomo con Dio su di una base storico-religiosa, che permette all'uomo di essere un interlocutore con Dio: la religione è un dialogo di Dio con l'uomo e gli inviati di Dio sono dei messaggeri che manifestano il volere di Dio all'uomo. Ci troviamo davanti a religioni personalistiche, che affermano tra Dio e l'uomo l'esistenza di rapporti interpersonali, quali sono quelli che intercorrono tra l'Essere personale assoluto e l'essere personale creato. Le religioni personalistiche hanno il loro fondamento nella visione trascendente monoteistica della Divinità.

Nelle religioni orientali in genere (Induismo, Buddismo, Confucianesimo, Shintoismo) a motivo della visione immanentistica della divinità non ci sono le premesse per rapporti personali tra la divinità e le sue manifestazioni. La divinità, in queste religioni, è il Tutto che comporta tra essa e le sue manifestazioni un rapporto di partecipazione intrinseca, consostanziale per cui viene a mancare la sussistenza o personalità di uno dei termini del rapporto.

Alcuni considerano queste religioni come « panteistiche », ma l'interpretazione non è esatta, poiché, se da una parte è vero che divinità e mondo sono considerati come un Tutto e il mondo come corpo della divinità, dall'altra però, « l'esaltazione del Tutto avviene in favore della divinità in quanto è in grado di ricapitolare tutto il reale in una visione più alta » (3). In questa visione tutto sussiste nella divinità e il mondo è una manifestazione transeunte della divinità. Ci troviamo non davanti al panteismo (tutto è Dio e in modo permanente), ma davanti al *pan-en-teismo* (tutto sussiste in Dio non in modo personale, come una persona davanti ad un'altra persona, ma in modo manifestativo, fenomenico, accessorio, ornamentale).

La distinzione tra religioni monoteistiche e religioni a sfondo pan-en-teistico ci porta ad ammettere due modi di comunicazione tra Dio e l'uomo. Il rapporto Dio-uomo, secondo le religioni monoteistiche o personalistiche, si effettua mediante « rivelazione »; secondo, invece, le religioni pan-en-teistiche, tale rapporto si effettua mediante « illuminazione ». La rivelazione è una caratteristica delle religioni monoteistiche, le quali concepiscono il rapporto tra Dio e uomo come quello di persona a persona. Mediante la rivelazione Dio si rivolge all'uomo manifestandogli il suo pensiero, il suo volere servendosi di speciali personaggi, quali sono i profeti, i messia, e, in modo del tutto singolare, il « Figlio di Dio ». Il linguaggio tramite la parola è una caratteristica del rapporto interpersonale: Dio parla all'uomo da Essere personale a persona. La rivelazione va concepita sempre come una iniziativa sovranamente libera di Dio che si comunica all'uomo. È sempre un dono che viene dall'alto, cioè dalla bontà di Colui che si dona gratuitamente. Inoltre tale rivelazione è storica, avviene cioè nel corso della storia umana ed è sempre diretta a beneficare l'uomo suo destinatario mediante la rivelazione progressiva del disegno di Dio. A questo tendono il profetismo e il messianismo. Con la venuta

(3) A. N. TERRIN, *Gesù Cristo, Uomo-Dio visto nella storia delle religioni* in « Credere oggi » 5 (1985) 97.

del Figlio di Dio in mezzo a noi la rivelazione raggiunge il suo compimento e definitivo perfezionamento. Con l'Incarnazione la Parola di Dio si fa uomo, e in tal modo la suprema trascendenza e l'immanenza più intima di Dio si congiungono nell'unica persona del Verbo incarnato senza alcuna mescolanza e confusione. Con l'Incarnazione Dio ci parla con la sua stessa Parola mediante la quale Egli esprime e dice Sé a se stesso nell'intimità della vita divina. Rivelazione di Dio mediante la sua stessa Parola. Questo evento così sublime non fu creduto dalla maggioranza dei Giudei, per i quali l'assoluta trascendenza di Dio era ritenuta non compossibile con la sua immanenza in carne umana. Di qui i tentativi di interpretare la persona di Cristo riducendola a dei limiti umani e in modo da renderli accettabili dal punto di vista storico-religioso: negazione della realtà divina (Cristo semplice profeta) oppure negazione della realtà umana, che ridotta ad un'apparenza, poteva assimilare il Cristo ad una divinità di sfondo orientale.

Per le religioni a sfondo pan-en-teistico ha importanza la illuminazione. Mentre la rivelazione è connessa con la trascendenza di Dio rispetto al mondo, l'illuminazione è connessa con l'immanenza di Dio al mondo. Quando la divinità è immanente al mondo si confonde con la luce interiore, che è nell'intimo di ogni uomo e corrisponde all'Atman (« Tu sei ciò ») delle Upanishad.

L'esperienza d'illuminazione indù si presenta con carattere impersonale, perché si basa sull'identità profonda del sé umano con il sé divino (advaita). Il sé umano non è una realtà personale, ma una delle manifestazioni passeggere della divinità, la quale riassorbe in se stessa la sua stessa manifestazione momentanea, identificandola con il suo Sé. Nella prospettiva « orientale » della religione si dà illuminazione, mistica, visione totale del mondo, assenza di storia; nella prospettiva semitica si dà profezia, storia messianismi.

II. La possibilità dell'Incarnazione

L'Incarnazione del Figlio di Dio è possibile solo nell'ambito della religione monoteistica, ove regna la distinzione essenziale tra Dio e l'uomo e il rapporto tra i due si concretizza mediante la rivelazione. Nell'ambito delle religioni a sfondo storico-rivelato, la venuta del profeta non era mai stata identificata con la venuta del Figlio di Dio. Pertanto, la divinità di Cristo costituisce un salto qualitativo rispetto al contenuto delle religioni monoteistiche o della trascendenza ed è un caso unico

in tutta la storia delle religioni. R. Otto in un celebre passo de *Il Sacro* se ne esce con questa affermazione: « Cristo è più che un profeta, è il Figlio ». Codesta affermazione non ha nulla di simile con la visione orientale della religione, ove non è per niente eccezionale parlare di « figli di Dio », di « persone che incarnano la stessa divinità », poiché data la concezione pan-en-teistica del reale, non è permesso parlare di persone, di realtà a sé stanti, distinte dall'Assoluto immanente. L'Incarnazione della divinità in senso indù è una accentuata manifestazione della stessa divinità in una delle sue manifestazioni passeggere, destinata anch'essa a farsi riassorbire dalla divinità, dal Sé divino. Prendendo in considerazione le difficoltà mosse dagli acattolici contro la possibilità stessa dell'Incarnazione, si deve rilevare che l'Incarnazione ai fini della sua possibilità implica come prima condizione la necessaria e irriducibile distinzione delle nature (divina e umana) unite nell'unica persona del Verbo. L'Incarnazione sarebbe contraddittoria, se Dio si facesse uomo, nel senso che, cessando di essere Dio infinito ed eterno, divenisse finito e temporale. Dio si fa uomo nel senso che, restando Dio, assume una natura umana nell'unità della sua persona, per cui nella natura umana è Dio che viene concepito, che nasce, che agisce, che soffre, muore e risorge: e di conseguenza le azioni umane di Cristo hanno un valore divino. Non c'è nulla di assurdo e contraddittorio in questo, pur restando il mistero per la ragione sul come tutto ciò possa accadere.

L'Incarnazione, ai fini della sua possibilità, implica come seconda condizione che si concepisca Dio come infinita Libertà, come infinito Amore, cioè come Colui che è in grado di comunicare se stesso dando origine a delle « novità », a delle iniziative imprevedibili. Ora la « novità » suprema, l'iniziativa più sublime è l'Incarnazione nella quale una Persona divina comunica se stessa, la propria personalità infinita ad una natura finita facendola esistere in Se stessa e diventando Essa stessa, cioè la Persona divina, creatura, uomo: « e il Verbo si fece carne (uomo) ed abitò in mezzo a noi » (*Gv* 1, 14). Ciò comporta che Dio non è chiuso in se stesso, nel possesso della sua propria perfezione, come se fosse incapace di aprirsi all'altro da Sé. La generosità e la libertà di Dio sono tanto grandi da non voler egli « tenere un bene proprio »; questa ampiezza o generosità infinita permette a Dio un « disinteresse radicale » (4).

(4) Cf. P. VIGNAUX, *Penser Dieu révelé en Jésus: philosophie et christologie*, in « Les quatre fleuves », 4, 61-76. Cf. G. DE ROSA, *È possibile oggi credere in Gesù Cristo?* in « Civiltà Cattolica » 127 (1976) 233-45.

L'immutabilità di Dio non viene messa in gioco dalla sua infinita liberalità, anzi è proprio l'immutabilità di Dio, intesa come infinita pienezza di essere che sfugge ad ogni mutamento, che è la ragione della sua infinita generosità e libertà nel donarsi alla creatura nel mistero dell'Incarnazione. Questa è la concezione di Dio, secondo la Bibbia, quando afferma che Dio crea l'universo per un atto di amore, di volontà perfettamente libera, non per necessità di natura.

La concezione di Dio come Libertà rende l'Incarnazione possibile, solo la concezione di Dio come Amore infinito la rende comprensibile. L'Incarnazione è la comunicazione gratuita, quindi piena di amore, dell'essere personale del Verbo ad una natura umana per cui abbiamo Gesù Cristo e in Gesù Cristo la divinità si dona all'umanità per divinizzarla. Solo L'Amore infinito di Dio che, oltre a donare nella creazione l'essere alle cose costituendole *tali* nel loro essere proprio, dona Se stesso, è in grado di rendere comprensibile l'Incarnazione. Solo l'Amore infinito può dare l'Infinito. La sovrabbondanza nell'amore è propria dell'Infinito (5).

Nell'Incarnazione, Dio manifesta di essere l'Agàpe, l'Amore di donazione totale, assoluta, scevro di qualsiasi interesse, la Libertà e l'Amore infinito. Se Dio è Libertà senza limiti, ha potuto realizzare delle « novità » imprevedibili e strabilianti e, in particolare, se è l'Amore infinito ha potuto farsi uomo, facendosi simile, cioè della stessa sostanza, all'amato.

Se Gesù Cristo è Dio-Figlio, che si è fatto uomo, non c'è obiezione di fondo contro l'Incarnazione e pertanto non può provocare scandalo che una Persona divina apparsa nella nostra storia (il personaggio storico Gesù Cristo) possa essere il criterio assoluto della verità e del bene per gli uomini di tutti i tempi, e la sua morte possa avere valore di redenzione per tutti gli uomini.

III. La coscienza di Cristo e l'esperienza dell'advaita

Dopo aver considerato la singolarità irriducibile del Cristianesimo e la possibilità dell'Incarnazione passiamo ad evidenziare la diversità essenziale esistente tra la coscienza di Cristo e l'esperienza dell'*advaita* nella religione indù.

---

(5) Cf. W. KASPER, *Jesus und der Glauben* in « Jesus Ja - Kirche nein », Einsiedeln, Benzinger, 1973, p. 301.

I rappresentanti del neo-induismo, trattando del rapporto tra il Cristianesimo e l'Induismo, vogliono istituire dei confronti tra la coscienza che Gesù aveva della sua unità essenziale, metafisica con Dio Padre e l'esperienza della non dualità (o identità) che il saggio indù può avere con Brahman.

L'interpretazione che i seguaci del neo-induismo danno dell'esperienza che Gesù aveva della sua unità con Dio Padre appare molto ristretta. Per costoro, infatti, Gesù sarebbe uno spirito autorealizzatosi pienamente in proporzione della esperienza della sua propria identità con Brahman. Le parole di Gesù « Io e il Padre siamo una cosa sola » (*Gv* 10, 30) vengono comprese come equivalenti dell'esperienza che il saggio ha di Brahman. Sono dello stesso parere anche alcuni autori cristiani, i quali ritengono che tra l'esperienza che Gesù ebbe di Dio e l'esperienza *dell'advaita* del saggio indù ci sarebbero solo differenze di linguaggio (6). Si pone il problema: la coscienza che Gesù aveva di sé e l'esperienza *dell'advaita* coincidono realmente, oppure bisogna mantenere l'opposizione radicale tra la autocoscienza di Gesù e quella dei saggi delle Upanishad?

1. *L'autocoscienza di Gesù*

È noto che la coscienza che ogni persona ha di se stessa, è assolutamente incomunicabile alle altre persone, come è incomunicabile la realtà stessa di una persona alle altre persone. Dell'autocoscienza di Gesù, abbiamo una conoscenza della sua testimonianza appoggiandoci all'autorità apostolica che ci fa fede della storicità dei Vangeli nei quali incontriamo Gesù che parla di se stesso nelle sue relazioni con Dio. Senza alcun dubbio, nel Vangelo di S. Giovanni troviamo una presentazione più profonda della psicologia del Verbo incarnato. L'essenziale però della psicologia di Cristo lo troviamo ben delineato in tutti e quattro i Vangeli.

L'autocoscienza di Gesù è essenzialmente, costitutivamente filiale. Gesù sa di avere un rapporto unico, esclusivo con Dio come suo proprio « Padre ». Jahvè, il Dio dell'alleanza, invocato nel V. Testamento anche col nome di Padre, è il Padre in senso unico e trascendente di Cristo. La rivelazione della paternità di Dio, portataci da Gesù, supera essenzialmente quella nota ai Giudei del V. Testamento, in quanto Egli ci manifesta l'esistenza in Dio di una persona che è Padre e di un'altra che è

(6) Cf. ABHISHIKTANANDA, *The Further shore*, Delhi 1976, p. 52.

Figlio, unite tra loro dall'unità dell'essenza e dalle relazioni di paternità e filiazione, per cui i due sono consostanziali.

La coscienza del rapporto di Gesù rispetto a Dio è filiale e in senso unico, perché Gesù è, in un modo essenzialmente superiore e quindi singolare, il Figlio stesso di Dio (*Mc* 12, 6; 13, 32; 14, 62; *Mt* 16, 16; 17, 26; 24, 36; 28, 19); l'Unigenito (*Gv* 1, 14, 18).

La relazione cosciente di Gesù verso Dio era espressa dal termine Abba, col quale Egli lo invocò nella preghiera nell'orto degli Ulivi (*Mc* 14, 36). Tale termine esprime la coscienza che Gesù aveva della filiazione unica nei riguardi del Padre.

L'invocazione di Dio con il nome di Abba, da parte di Gesù, costituisce una novità singolare ed eccezionale. Il termine Abba, come è noto, era il termine che i bambini giudei usavano per rivolgersi ai loro genitori, l'equivalente di « babbo ». Ora, l'uso di tale termine, di un'audacia infinita, è la prova che in Gesù esisteva una totale familiarità con Dio. I rapporti di Gesù col Padre erano identici a quelli di un bambino verso il proprio padre. Di conseguenza, l'intima familiarità di Gesù col Padre è la prova della sua generazione dal medesimo in identità di natura. Tale identità, definita dal Concilio di Nicea, era una realtà che fu vissuta da Gesù nella sua esistenza terrena.

Gesù ci offre una delle più alte designazioni di se stesso nell'« inno di giubilo » ove afferma il carattere unico della sua qualità di « Figlio » verso il « Padre » col quale condivide in perfetta parità la mutua, esclusiva ed esaustiva conoscenza e conseguentemente il perfetto possesso della stessa divinità. Padre e Figlio sono un unico mistero, impenetrabile da parte di ogni essere creato, la cui conoscenza può essere partecipata solo dal Figlio, che è il Rivelatore definitivo e insuperabile del mistero dell'Essere Divino. S. Giovanni ci riferisce che Gesù « chiamava Dio suo Padre facendosi uguale a Dio » (5, 18).

Ora, se Padre e Figlio si trovano tutti e due nella sfera divina, ne segue che i due sono una sola cosa o realtà sotto un aspetto e una pluralità di persone sotto un altro aspetto.

Tra i due c'è unità e distinzione e il loro rapporto è come quello dell'« Io » e del « Tu ». Gesù afferma la sua unità di natura col Padre e nello stesso tempo la sua distinzione personale dal medesimo. Quindi, mediante la sua intelligenza umana Gesù conosce intuitivamente sia la sua unità essenziale col Padre sia la sua distinzione da Esso. Tale conoscenza di Gesù

non è una conseguenza della conoscenza straordinaria delle Scritture, ma scaturiva dalla visione diretta e immediata della sua intimità unica col Padre: « Io e il Padre siamo una cosa sola » (*Gv* 10, 30). L'unità essenziale di Gesù col Padre e la sua distinzione personale dal medesimo sono gli elementi caratteristici dell'originalità della conoscenza di Dio che Gesù ha vissuto. La relazione di amore filiale e il totale abbandono di Gesù al Padre nella sua esistenza terrena sono la conseguenza della comunicazione alla natura assunta della relazione di filiazione che lo collega essenzialmente e totalmente al Padre nell'intimità della natura divina. La coscienza umana di Gesù nella sfera funzionale della preghiera e di tutta la sua attività umana, registra il mistero, cioè la teologia della sua divina Persona. Il mistero dell'essere divino del Figlio si dispiega nella sua intelligenza umana senza essere esaurito. Gesù è la Parola eterna e sostanziale del Padre divenuto uomo, rivelazione del Padre e di se stesso Figlio del Padre. Di qui il carattere definitivo, insuperabile della Sua rivelazione e della Sua unicità, anche in quanto uomo, di principio, centro e fine della salvezza cosmica.

2. *L'esperienza dell'advaita*

Da quanto abbiamo detto appare chiaramente l'originalità e l'unicità dell'esperienza di Dio da parte di Gesù; Egli sa anche nella sua coscienza umana (sia pure in modo limitato) di essere il Figlio unico del Padre e quindi di essere una sola cosa o natura col Padre pur nella distinzione personale. Con la coscienza divina Gesù invece sa in modo infinitamente perfetto di essere una sola realtà col Padre.

Quale è l'esperienza di Dio che possiede il saggio secondo la mistica indù? Nelle Upanishad si afferma che « All'inizio questo (Universo) era solo Brahman, egli si conosceva in verità (atman), dicendo: Io sono Brahman ». E così Egli divenne il tutto. Gli Dei, quali essi fossero, presero coscienza di ciò, e così divennero il tutto: così accadde anche per i veggenti e gli uomini. Colui che sa che Egli è Brahman diviene questo (universo) intero (7). « La sostanza più alta, l'universo intero la possiede come il suo Sé: ecco il Reale; ecco il Sé: ecco ciò che tu sei, Svetaketu! » (8).

(7) R. C. ZAEHNER, *Hindu scriptures*, Londra 1966, p. 37.

(8) ID., *o.c.*, p. 109.

Da questi testi, come da tanti altri che si potrebbero citare, appare che la concezione del reale, secondo la visione indù, è essenzialmente *panenteistica*, poiché si afferma l'identità di natura di tutto l'universo con Brahman. Allora l'esperienza dell'*advaita* (non distinzione) tende alla identificazione del saggio o veggente col Sé assoluto interiore per cui il saggio non conosce l'Assoluto con la sua propria intelligenza finita, resa partecipe della conoscenza dell'Assoluto, ma con la stessa conoscenza dell'Assoluto col quale è tutt'uno nell'ordine ontologico e operativo. Non c'è quindi una *dualità* reale di soggetti: l'Assoluto, da una parte, e il saggio dall'altra, che si conoscono mutuamente, ma c'è unità assoluta del saggio con l'Assoluto, prodotta dall'*assorbimento del saggio* nell'Assoluto, che è pertanto l'unico soggetto che *è* e *conosce*. Di qui la svalutazione dell'universo e della storia umana, che non hanno alcun significato in sé consistente rispetto a Brahman. La personalità del saggio si volatilizza in quella dell'Assoluto per cui egli non ha più una conoscenza di sé finita, ontologicamente distinta da quella dell'Assoluto, ma è diventato lo stesso Brahman e ciò che resta è la coscienza Aham (Io) dell'Assoluto nell'epifenomeno del *Sarira*: Aham Brahmasmi. Nel processo di illuminazione il soggetto umano fa posto alla coscienza divina per cui non c'è più posto per la preghiera.

3. *L'Io di Gesù e l'Aham (Io) dell'Advaita*

Se ora confrontiamo l'affermazione di Gesù: « Io e il Padre siamo una cosa sola » — con l'affermazione: « Io sono Brahman », noteremo che esse sono essenzialmente diverse. Nell'affermazione di Gesù sono contenute simultaneamente: l'unità essenziale, metafisica col Padre e la sua distinzione personale dal Padre (Gesù non è il Padre); mentre nell'affermazione di Brahman è contenuta solo la coscienza dell'unità assoluta senza alcuna coscienza della distinzione personale tra Brahman e il saggio. Nel risveglio della autorealizzazione del saggio rimane solo la coscienza dell'Atman-Brahman. Gesù con la sua intelligenza umana sa umanamente di essere una cosa sola col Padre. La intelligenza umana di Gesù non scompare, non si volatilizza in quella divina cioè del Padre, ma resta ontologicamente distinta ed è mediante essa che viene non realizzata (assurdo metafisico), ma solo registrata l'unità ontologica di natura di Gesù in quanto è un solo Dio col Padre. La coscienza del saggio, al contrario, si identifica con quella dell'Assoluto

(Brahman). Nel caso di Gesù è la Parola eterna e sussistente di Dio che si fa uomo ed esprime mediante la sua coscienza umana il mistero stesso di Dio (unità di natura e pluralità di persone) conservando intatta la coscienza umana e la natura umana assunta; nel caso del saggio è la coscienza divina (o di Brahman) che assorbe, identificandola con Sé, la coscienza umana della persona finita.

La struttura della persona di Gesù è quella del Figlio, che è un « Io » essenzialmente, totalmente filiale verso il « Tu » del Padre: i due sono perfettamente consostanziali, un unico Dio, distinti nel solo modo di possedere la stessa infinita ricchezza.

Massima, infinita unità da una parte, e distinzione minima, dall'altra: « distinctio divinarum personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem » (9).

« L'inno di giubilo » mette in chiara luce l'unità di natura tra il Padre e il Figlio e la loro distinzione mutua. Ci troviamo davanti a due soggetti che si conoscono mutuamente, esclusivamente ed esaustivamente. Il Figlio, nella sua intima essenza, è una realtà sì sublime che può essere conosciuta solo dal Padre, cioè da un soggetto conoscente infinito. Dunque, il Figlio deve essere una realtà non finita, cioè infinita. D'altra parte, il Padre è, nella sua intima essenza, una realtà sì sublime che può essere conosciuto solo dal Figlio. Dunque, il Figlio deve essere un soggetto conoscente infinito. Per conoscere il Figlio, si richiede un conoscente infinito (il Padre), per conoscere il Padre, si richiede un conoscente infinito (il Figlio).

Come appare evidente dal testo, la legge della rigorosa proporzione, esistente tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto, è perfettamente osservata. Il Figlio, essendo una realtà accessibile al solo Padre, deve essere una realtà metafisicamente non finita, cioè infinita, che, in quanto tale, esige assolutamente un soggetto conoscente infinito. Il Padre, che è Dio, essendo una realtà accessibile solo al Figlio, può essere conosciuto dal medesimo, nella sua intima personalità, solo se questi è un soggetto conoscente infinito. Dunque, la conoscenza che il Padre ha del Figlio è perfettamente uguale alla conoscenza che il Figlio ha del Padre. L'essere e il conoscere sono convertibili. Il conoscere si fonda sull'essere; quanto più è perfetto il grado

(9) S. TOMMASO, I, q. 40, a. 2, ad 3.

di essere, tanto più è perfetto il conoscere. Ora, se l'essere è infinito, è chiaro che, per conoscerlo infinitamente, si richiede un'attività conoscitiva infinita. Il Padre e il Figlio, essendo conoscibili l'un l'altro, cioè reciprocamente e con l'esclusione di qualsiasi altro, che non sia nel loro stesso ordine di essere, devono essere un'unica realtà infinita e, quindi, devono possedere un'attività conoscitiva infinita, essenzialmente divina, la quale non può fondarsi metafisicamente se non nella identità di natura, esistente tra loro. L'infinità conoscitiva, da ambo le parti, comporta il possesso di una natura infinita, in base al principio metafisico: *l'operare segue l'essere.*

Il contenuto della coscienza di Gesù non è quello dell'esperienza di un uomo che è unito a Dio, ma quello di un uomo che *personalmente* è Dio-Figlio e che pertanto è il Figlio di Dio fatto carne e in quanto tale è in relazione a suo Padre.

A questo punto possiamo dire che il contenuto dell'« Io sono », la *coscienza di Brahman* dei testi delle *Upanishad,* trova la sua massima realizzazione trascendente nelle parole di Gesù. Mentre il saggio indiano non può dire: « Io sono Brahman », Gesù può dire con la massima verità: « Io sono », cioè l'Assoluto, Dio, uno col Padre, non in ragione però della sua natura umana per la quale è vero uomo, ma in ragione dell'identità di natura divina esistente tra Lui e il Padre. L'« Io sono » di Gesù, esprime la coscienza personale che Egli ha di appartenere col Padre alla sfera della divinità: l'*Aham Brahmasmi* corrisponde all'« Io sono » di Gesù nel Vangelo di S. Giovanni. Pur esistendo nella natura umana, Gesù il Figlio di Dio è l'unico che può dire mediante la sua intelligenza umana: « Io sono ». La conoscenza sperimentale che Gesù ha della propria divinità mediante la sua intelligenza umana elevata alla luce della visione, realizza in un piano superiore l'intuizione e l'aspirazione dei veggenti delle *Upanishad.* Mentre questi aspirano alla identificazione del proprio io con quello del Sé assoluto, cioè di Brahman, il quale però assorbe in sé le diverse manifestazioni finite senza rispettarne la distinzione e quindi la loro personalità; in Gesù c'è la coscienza della massima unità di natura con Dio Padre e nello stesso tempo la coscienza della propria distinzione personale dal Padre. In seno all'Assoluto c'è unità e pluralità; nell'incarnazione dell'Assoluto in una delle sue ipostasi — il Figlio — si ha la conoscenza tramite la intelligenza umana della unità di natura del Figlio incarnato col Padre e della sua distinzione personale dal medesimo.

Nella coscienza umana che Gesù ha della sua relazione col Padre c'è l'affermazione *simultanea* dell'unità più perfetta con quella del valore della comunione inter-personale. In Dio l'Essere è Co-Essere, cioè correlazione tra tre soggetti consostanziali.

Con l'Incarnazione del Figlio si rende possibile ciò che è impossibile ai veggenti indiani e a qualsiasi uomo e cioè che solo l'Uomo-Dio possa affermare con la sua intelligenza umana: « Io sono » in senso assoluto senza comportare il panteismo, cioè la confusione di natura tra Dio e l'Uomo.

I saggi indiani non hanno né previsto né descritto tale possibilità, perché non sospettavano un mistero così impenetrabile, per la ragione umana, quale è quello della possibilità che « Dio si faccia uomo ».

Del resto la mistica indiana, nella maggior parte d'indole panenteistica, non era in grado di concepire la possibilità che Dio, unendosi alla natura umana, conservasse intangibile la propria trascendenza. Di qui la trascendenza perfetta della esperienza della propria divinità da parte di Gesù rispetto all'esperienza dei saggi vedici circa la loro identificazione con l'Assoluto senza la permanenza della loro personalità (10).

La coscienza di Gesù conduce l'esperienza dell'*Advaita* ad una realizzazione inattesa e inattendibile. Il rapporto di comunione di Gesù col Padre non deve essere inteso alla stregua dei rapporti interpersonali umani, ma deve essere inteso in modo trascendente: se la coscienza che Gesù ha del suo rapporto di comunità col Padre è umana, tuttavia è una coscienza umana che ha come *oggetto* la comunità di essere nella sfera della divinità. Gesù con la sua intelligenza umana sa di essere l'Assoluto, Dio, perché è il Figlio, che condivide perfettamente la natura divina col Padre. Questa conoscenza è possibile solo con l'Incarnazione. Alla mistica indiana manca la rivelazione dell'unità-trinità di Dio e della Incarnazione del Figlio di Dio. Di qui *l'impasse*, la contraddizione in cui essa si trova nel concepire che l'uomo possa arrivare con la sua intelligenza ad affermare la propria identità con Dio. Ciò è possibile solo se Dio stesso si fa uomo, rimanendo Dio nel possesso integro della sua natura divina.

LUIGI IAMMARRONE

(10) Cf. DUPUIS J., *Conscience du Christ et expérience de l'Advaita* in « Revue de Théologie de Louvain » 8 (1977) 448-460.

MAOMETTO - ANTICRISTO NEI COMMENTARI ALL'APOCALISSE

I commentari all'Apocalisse, a partire dal secolo XII, costituiscono uno dei capitoli della letteratura cristiana con interesse all'Islam e a Maometto, considerati dal punto di vista della teologia della storia o dell'escatologia cristiana. La complementarietà del tema va ricercata in altri due campi paralleli contemporanei, che sono, il primo, quello delle controversie antislamiche latine, il secondo, quello della teologia dell'anticristo, che nel medioevo in particolare offre una documentazione abbondante.

Il primo scrittore che applica con ampia consapevolezza e con abbondante documentazione il nuovo metodo esegetico nel « genere apocalittico » suggerito da Gioacchino da Fiore, è proprio Nicola di Lyra, francescano, tanto che lo si può considerare come il caposcuola di un filone esegetico le cui note, in crescendo, risuoneranno fino a tutto il secolo XVII.

Ma prima di entrare in « medias res », è opportuno segnalare alcuni riferimenti al tema Maometto-anticristo nell'ambito delle controversie latine medievali e della teologia dell'Anticristo, dopo una breve nota sullo « status quaestionis » dei commentari all'Apocalisse.

Lo « status quaestionis » dei commentari all'Apocalisse

Un breve *excursus* storico ci permetterà di individuare i tempi e le modalità con le quali il tema di Maometto-anticristo si inserisce nella esegesi dell'Apocalisse (1).

Possiamo distinguere cinque momenti della storia dei commentari. I primi autori che si sono occupati dell'Apocalisse, S. Giustino martire, S. Ireneo, S. Ippolito, Tertulliano, Clemente d'Alessandria, Origene e Metodio d'Olimpo, avevano la consape-

(1) Un panorama storico-metodologico dei commentari all'*Apocalisse* lo si veda in ALLO, E. B., *L'Apocalypse*, Paris 1921, 216-240. Ringrazio M. Galanti per la collaborazione alla ricerca bibliografica.

volezza che questo libro custodisse i segreti degli ultimi tempi; essi sono quasi tutti millenaristi e debitori alla tradizione giudaica insistendo sul carattere personale dell'Anticristo; soprattutto va segnalato che nessuno di loro stabilì uno stretto rapporto tra gli ultimi tempi e avvenimenti precisi della loro epoca.

I primi commentatori in senso proprio all'Apocalisse sorgono dal sec. IV in poi, in occidente e in lingua latina e sono Vittorino, Tyconio, Gerolamo e Agostino. Essi creano un principio di interpretazione « scientifica » costituito dalla teoria della ricapitolazione. Le tracce di millenarismo ancora presenti in Vittorino, vengono definitivamente rifiutate da Tyconio, Gerolamo e Agostino; quest'ultimo, che sarà il maestro del medioevo, si è occupato dell'Apocalisse nel libro XX del *De Civitate Dei*; egli è fedele alla tradizione dell'Anticristo personale e rigetta l'ipotesi di interpretare i simboli apocalittici (la bestia del cap. XIII e XVII) come riferiti a popoli determinati o a persone specifiche.

Dopo l'epoca patristica, superate le ipotesi millenariste, dal sec. V alla scolastica, si matura l'idea che la « profezia » ha per oggetto principale il dramma della lotta della Chiesa e del Mondo in senso generico, senza però precisare i momenti storici e le modalità concrete di tale lotta in atto. La teoria della ricapitolazione viene considerata il principio letterario di interpretazione. Più che non la chiesa greca (2) e siriaca (3) è la chiesa latina (4), fedele sostanzialmente ai principi di Tyconio e Agostino, che si applica a ricercare le note anticristiche della storia, senza però identificarle materialmente negli avvenimenti ricorrenti tra l'inizio del cristianesimo e la fine del mondo.

Una via di esegesi del tutto nuova si prospetta con Gioacchino da Fiore, cui si collegano lo Pseudo Tommaso e Pietro Olivi, e con Nicola di Lyra; il principio nuovo consiste nel trovare un riscontro delle caratteristiche dell'era escatologica in avvenimenti particolari e concreti della storia umana. Il processo avviene in due momenti interferenti, il primo consistente

(2) Mi riferisco a Andrea di Cesarea (VI o VII sec.), a Ecumenio (verso il 600), Areta di Cesarea (verso il 900).

(3) Il commentatore conosciuto è Dionigi Bar Salibi († 1171).

(4) Gli scrittori sono: Primasio (verso il 540), Cassiodoro (dopo il 540), Apringio (VI secolo), Pseudo-Agostino (VI-VII sec.), Beda il Venerabile (672-735), Ambrogio *Ansberti* (sec. VIII), Alcuino (725-804), Bruno d'Asti (XI-XII sec.), Ruperto di Deutz (1120), Alberto il Grande (sec. XIII) e altri.

nella periodicizzazione della storia in rapporto agli ultimi tempi, il secondo, nella identificazione dell'opera dell'Anticristo in momenti storici precisi e in personaggi particolari.

È a questo punto dell'iter evolutivo dell'esegesi « apocalittica » che prende consistenza e interesse il nostro tema, in quanto il « maomettanesimo » viene considerato uno dei periodi anticristici e Maometto uno dei personaggi storici identificabili o con l'Anticristo, o come uno dei principali « anticristi ».

Succede a queste interpretazioni « fantastiche e fanatiche » di Gioacchino e di Nicola di Lyra, la reazione « scientifica » degli autori del rinascimento e successivamente dei secc. XVII-XVIII. In questo momento di reazione assistiamo allo scontro frontale di due tesi in atto, quella dei sostenitori di Maometto-anticristo e quella contraria. La letteratura di questo periodo è così esplicita e ricca di particolari che in base ai dati offerti è possibile ricostruire sostanzialmente la storia del problema.

L'escatologismo medievale

Studi recenti hanno messo a fuoco questo argomento (5), noi lo riprendiamo dal punto di vista delle conclusioni, per sottolinearne l'interferenza e i punti di contatto con il nostro problema. R. Manselli (6) sottolinea come il punto obbligato di partenza per la comprensione della letteratura medievale in merito, sia il pensiero di S. Agostino, che ritiene il primo degli scrittori cristiani che si è posto in modo riflesso il problema degli ultimi tempi. L'escatologismo agostiniano trasmesso al medioevo è fortemente condizionato dalla considerazione della sua età come « aetas decrepita », che senza essere la fine dei tempi, contiene in sé le caratteristiche preannunciatrici della « parousia » del Signore. Se da una parte Agostino ha contribuito a diminuire la tensione escatologica viva in occidente, dall'altra, fornendo le circostanze precise e specifiche preannunciatrici della fine dei tempi, ha tramandato il codice di ricognizione incentivante la tensione escatologica. I segni sono:

(5) Mi limito a segnalare: BREZZI, P., *Ottone di Frisinga*, in *Bollettino dell'Istituto Storico per il Medio Evo e Arch. Mur.* 54 (1939), 129-328; MANSELLI, R., *La lectura super Apocalypsim di Pietro Olivi*, Roma 1955; BIGALLI, D., *I Tartari e l'Apocalisse. Ricerche sull'escatologia in Adamo di Marsch e R. Bacone*, Firenze 1971.

(6) MANSELLI R., *op. cit.*

la predicazione del Vangelo in tutto il mondo, i prodigi celesti, la profonda decadenza morale, l'inquietudine del mondo espressa nelle sue lotte sanguinose. Alla fine di queste miserie sopraggiungerà l'Anticristo, dalla tribù di Dan, creduto il Messia dai giudei, che con l'aiuto di satana, giungerà al potere, perseguitando e tormentando i cristiani, dopo tutti i precedenti anticristi.

Questa visione agostiniana avrebbe influenzato Gregorio Magno, Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile, Adsone, Oddone ed anche gli scrittori del sec. XII ardentemente interessati anche all'escatologismo, come Pietro il Venerabile, Bernardo di Morval, Anselmo di Havelberg, Ottone di Frisinga, Geroh di Reichersberg e altri.

La preoccupazione di H. De Lubac (7), nello studio dell'escatologismo cristiano nella storia medievale, è quella di rilevare il carattere della denuncia della precarietà dell'esistenza terrestre e dell'incessante urgenza della fine estrema. Le allusioni alla prossima venuta dell'Anticristo sono numerose da costituire un « vero genere letterario, adottato dai moralisti, dai riformatori e dai polemisti, che drammatizzano volentieri la situazione ».

Ogni sventura pubblica, ogni abuso, ogni piaga della Chiesa annuncia la catastrofe finale; così come ogni eretico, ogni prelato orgoglioso o scandaloso o antipapa è « Anticristo » in quanto in essi si manifesta il « mistero d'iniquità ». Lo stesso autore è molto cauto nell'ammettere però presso gli scrittori medievali, anche quelli della scuola tedesca, il pronunciarsi sul realizzarsi dell'Anticristo negli avvenimenti e personaggi storici contemporanei: *nihil historicum sonat*; *nihil historicum est accipiendum*; *nihil historialiter narratur* nei libri sacri; soprattutto l'Apocalisse è un libro da leggere in « estasi » così come è stata scritta dal suo autore *signis et figuris*.

Questa osservazione, largamente documentata dall'autore, ci permette di concludere che solamente con Gioacchino da Fiore l'Anticristo prende forma e nome negli avvenimenti e personaggi storici, nel nostro caso, il nome di Islam e di Maometto. È dunque assolutamente nuova l'identificazione dell'Anticristo apocalittico con personaggi e fatti storici, anche se non è del tutto nuova, sostenuta per altre ragioni, l'identificazione del-

(7) DE LUBAC H., *Esegesi medievale*, Roma 1972, I, 944-1002.

l'Anticristo con Maometto, accennata da Paolo Alvaro (sec. IX) (8) e ampiamente elaborata nella controversia di Pietro di Cluny.

Maometto-anticristo nella controversia latina

Sono i due controversisti che aprono e chiudono cronologicamente la controversia latina a mettere in maggior evidenza la configurazione diabolico-anticristica di Maometto, Pietro di Cluny (1092-1156) e Ricoldo di Montecroce (1243-1306).

La componente escatologica di Maometto è così rimarcata in Pietro da far pensare che essa costituisca l'asse fondamentale di interpretazione del fenomeno islamico e del personaggio Maometto dal punto di vista teologico (9). Il culmine delle espressioni in merito è questo: *Summa vero huius heresis intentio est, ut Christus neque Deus neque Filius Dei esse credatur (...). Quae quidem olim diaboli machinatione concepta, primo per Arrium seminata, deinde per istum sathanam scilicet Mahumet, provecta per Antichristum vero, ex toto secundum diabolicam intentionem complebitur. Cum enim dicat beatus Hylarius, Antichristi originem in Arrio extitisse, dum quod ille caepit, verum filium Dei Christum esse negando, et creaturam dicendo, Antichristus tandem nullo modo illum Deum vel Dei filium, sed nec etiam bonum hominem fuisse asserendo consummaturus est, merito impiissimus Mahumeth inter utrumque medius a diabolo provisus ac preparatus esse videtur, qui et Arrii quodammodo supplementum, et Antichristi peiora dicturi, apud infidelium mentes maximum fieret nutrimentum* (10).

---

(8) Paolo Alvaro nell'854 pubblica l'*Indiculus luminosus* (P.L. CXXI 535-38) con lo scopo di risvegliare nei suoi correligionari spagnoli il coraggio di fronte all'Islam dominatore. Dice che, come un tempo, i precursori della Bestia furono Domiziano, Nerone, Antioco e altri, ora è il momento di Maometto; egli che ha soggiogato, come annunciava Daniele, tre regni, quello dei Greci, dei Franchi o dei Romani e quello dei Goti d'Occidente. Sebbene egli non nomini Maometto direttamente, vi allude chiaramente: « Perché si è eretto contro Cristo, maestro di umiltà, e contro i lievissimi e graditi suoi precetti, ed ha usato ostinazione, verga e spada, giustamente è stato chiamato Anticristo, chi è stato trovato apertissimo diffamatore e abilissimo distruttore della religione cristiana ».

(9) G. RIZZARDI, *I teologi del sec. XII si interrogano sull'Islam*, in *Teologia* 1 (1986), 79-104.

(10) J. KRTZECK, *Summa totius haeresis Saracenorum*, in *Peter the Venerable and Islam*, Princeton N.Y., 1964, 208.

Dunque la sequenza Arrio-Maometto-Anticristo, sebbene non identifichi Maometto con l'Anticristo, conferisce a Maometto una configurazione fortemente escatologica. Un altro linguaggio usato da Pietro per indicare la dimensione anticristica è la designazione Maometto-satana *quasi instrumento et organo sibi aptissimo* (11), essendo satana il maestro diretto di Maometto «omnes pene antiquarum heresum feces quas diabolo imbuente sorbuerat».

Le prove che Maometto fa parte del macchinoso disegno diabolico-anticristico sono, da una parte, il rinnegamento della filiazione divina di Gesù, dall'altra, l'usurpazione delle prerogative messianiche e profetiche, infine, la costituzione di un impero di fedeli contrapposto a quello cristiano (12).

Osserviamo ancora una volta che Pietro di Cluny è il primo tra i teologi della controversia a stabilire il rapporto tra Maometto e l'Anticristo, precedendo in questo Gioacchino da Fiore, nel suo commento all'Apocalisse; l'interpretazione biblica di Gioacchino sopravviene come documentazione biblica di un fatto già avanzato « teologicamente ».

Ricoldo di Montecroce nel capitolo I dell'*Improbatio Alcorani* (13), dopo aver definito l'Islam confluenza di tutte le eresie, (...) *Notandum igitur est, quod omne antiquorum coenum, quod diabolus in aliis sparsim disseminavit, in Mahometum comprehensim evimuit,* sottolinea, al modo di Pietro di Cluny, la dimensione anticristica di Maometto: *Haec autem longius exposui, ut omnes agnoscant, quod illud quod in principio in mundo per Arium seductor diabolus non potuit perficere, hoc post haec marcescente, quidem in Ecclesia zelo, malitia autem crescente, per Mahometum adimplevit, et tandem per Antichristi nequitiam roboravit.* L'intento finale di Maometto si identifica con quello dell'Anticristo: *Qui persuadebit mundo, quod neque verus Deus neque Dei filius est Christus, et neque homo. Principalis intentio Mahometi est, persuadere Christum neque Deum neque Filium esse Dei* (14). Maometto è dunque il braccio destro del diavolo: nel preparare la via dell'Anticri-

(11) *Ivi,* 209.

(12) *Ivi,* 204, 205, 208.

(13) Si veda in una delle fonti facilmente accessibile: *Contra Mahometem* in *P.G.* 154, 1035-1152 (è il testo latino dell'opera che compare vicino alla traduzione greca compiuta da Demetrio Cidonio).

(14) *Ivi,* cap. I.

sto *Machumetus Antichristi praecursor exsistens, viam praeparavit in mundo filio perditionis* (15), e nello stendere il Corano (...) *primum Alcorani auctorem non hominem fuisse sed diabolum qui propria invidia et divina permissione, propter peccata populi, praevaluit inchoare solemniter et efficaciter perfidiam Antichristi* (16).

La visione primaria di Ricoldo tuttavia non è di mostrare l'Islam « anticristico », in quanto l'intento dei suoi scritti è fondamentalmente missionario, e sebbene sottolinei con eguale rimarcatura l'aspetto anticristico egli mira, per *viam rationis* e per *viam negationis,* a portare l'Islam alle soglie del cristianesimo (17).

Come si può constatare il linguaggio « Maometto-anticristo » pervade i testi della controversia sostenuto da ragioni propriamente teologiche senza però alcun suffragio a livello biblico e in specifico dell'Apocalisse. Si presenta quindi assolutamente originale rispetto alla controversia il tentativo di vedere « profetizzato » il nome di Maometto e la sua missione anticristica. È il lungo viaggio che compiremo sottoponendo all'attenzione alcuni commentari all'Apocalisse a partire dal sec. XI-XII.

I commentari dei secoli XI-XII

Tra tutti i commentatori all'Apocalisse di questi due secoli, Anselmo di Laon, Bruno d'Asti, Ruperto di Deutz, Ricardo di S. Vittore, Martino di Léon, l'unico che si distingue per un nuovo modo di esegesi, facendo una sintesi dei principali sistemi anteriori, cui i contemporanei si ispiravano, è Gioacchino da Fiore († 1202), ed è anche l'unico che introduce il nome di Maometto nei testi della Apocalisse.

I riferimenti all'Islam e a Maometto nella *Expositio in Apocalypsim* (18), sono da intendere nel contesto della teologia

(15) *Ivi,* cap. X.

(16) *Ivi,* cap. XIII.

(17) *Ivi,* cap. II.

(18) GIOACCHINO DA FIORE, *Expositio in Apocalypsim,* Venezia 1527. Per la conoscenza di questo autore, oltre allo studio classico di E. BUONAIUTI, *Gioacchino da Fiore,* Roma 1936, in particolare per il nostro argomento, rimando a DE LUBAC H., *op. cit.,* I, 777-1002; R. MANSELLI, *op. cit.*

della storia di Gioacchino, secondo lo schema ternario e trinitario (19), e nel contesto della sua ermeneutica determinata dal principio della « concordia » (20). Ritenendo la tesi che il suo pensiero costituisce un apporto alla teologia della storia (21) e non alla realtà escatologica, si deve convenire sul fatto che l'Islam e Maometto costituiscono uno dei tanti castighi di Dio, rappresentati sotto il termine « Babilonia », per operare il passaggio alla speranza gloriosa della terza età della storia. A differenza quindi di Pietro di Cluny, la presenza dell'Islam e di Maometto ha un valore puramente episodico nella storia, non un significato assoluto in attesa dell'avvento escatologico; più che di avvenimenti escatologici per Gioacchino si dovrebbe parlare di avvenimenti anticristici nell'ambito della storia cristiana. In fondo, egli, come tutti i suoi contemporanei, fu impressionato dagli assalti ripetuti dei Saraceni contro la cristianità: *Novum genus Saracenorum... aliquando visum est quasi occisum, cum videlicet in diebus Urbani papae ex omni parte occidentalis Ecclesiae christianorum commotio facta est euntium ultra mare liberare sanctam Ierusalem. Nunc vero, exigentibus culpis, caput quod apparuerat occisum revixit...* (22). La novità del pensiero di Gioacchino è che ai suoi occhi il fondatore dell'Islam è designato da una profezia particolare, nel suo posto cronologico preciso, nella successione dei sei precursori dell'Anticristo. Maometto è il cavaliere che inforca il cavallo pallido dell'Apocalisse e che ha nome « la Morte »; quando il suo regno avrà fine, verrà il regno del cavaliere seguente, quello che ha nome « Inferno », l'Anticristo della prima fine dei tempi:

> *Recte equus pallidus cui presidet mors: recte equus pallidus cui color mortuorum inest. Pallidus namque color mortuorum est, ac propter hoc in colore pallido livor et odium designantur (...) Nam qualis tam recte mors appellari potuit quam homo ille perditus Maometh qui tot milium hominum factus est causa mortis (...) Quarta Bestia (...) quae erat dissimilis valde ab omnibus et terribilis nimis. Dentes et ungues eius ferrei. Comedebat et comminebat et reliqua pedibus suis conculcabat (...) et ecce cornu illud faciebat bellum adversus sanctos et prevalebat eis.* (23)

La descrizione della persecuzione dell'Islam e di Maomet-

(19) DE LUBAC H., *op. cit.*, 816 sg.
(20) *Ivi*, 787-8.
(21) *Ivi*, 823-4.
(22) *Op. cit.*, f. 53, 134.
(23) *Ivi*, f. 116.

to, battistrada dell'Anticristo, prosegue nel commento del cap. XIV, nella descrizione della quarta Bestia:

> *Et bestia quarta terribilis atque mirabilis et fortis nimis: dentes ferreos habebat magnos comedentes atque comminentes et reliquos pedibus suis conculcans. Dissimilis autem erat ceteris bestiis quas videram antea et habebat cornua decem. Et infra. « Accessi ad unum de assistentibus et veritatem querebam ab eo de omnibus his. Qui dixit mihi. Hec bestie magne quatuor regna assurgent de terra. Suscipient autem regnum sancti Dei altissimi et obtinebunt regnum usque in seculum et in seculum seculorum ». Si historias ecclesiasticas diligenter notamus, cum iam moderata esset persequtio Arianorum et etiam in quibusdam deleta inchoante Cosdroe rege Persarum qui in persequtione orientali precessit Mahomet et successores eius ,persequtio ipsius secte sequuta est tam immanis ut revera non hostium sed bestie cuiusdam terribilis esse putarent, presertim cum ipsius error non aliqua ratione humana videant esse munitus et solo detestandi furore mendacii et tyrannica armorum potestate defensus (...) Testant desolatio ecclesiarum Syrie et Phenicis, Palestine pariter et Aegypti necnon et Africe et Mauritanie et insularum maris in quibus abolitio Christi nomine ipsius Mahometh detestanda traditio quasi magni prophete domini et preconi Altissimi predicat. Heu si tanta mala faciet Antichristus quanta iste fecit in mendacio suo. Ut enim Moyses legis lator longo ante tempore precessi Christum ita et iste lator mendacii paravit itinera Antichristi. At ne cui immanitas huius bestie videatur esse similis aliarum bestiarum: Iudei quidem pugnaverunt contra fidem Christi, sed tamen eis renitentibus et invitis edificate sunt ecclesie Ierosolymis et non post multos dies absorti sunt a Romanis ita ut ex tunc quo ad eos finem accipient et persequutio ecclesiarum et regnum. Pagani pugnaverunt contra Christum sed quotidie vincebantur a militibus eius ita ut in diebus Silvestri Pape pene redderent arma et eidem Christi vicario sceptrum imperii assignarent. Gothi et Vandali et Longobardi et alii Arriani heretici partim deleti sunt ab exercitu Romanorum partim as catholicam fidem conversi. Hec vero quarta bestia indomabilis fuit ut lex apparuerit ad tempus humiliata et quasi mortua.* (24)

Questi accenni meritano alcune brevi considerazioni. Anzitutto si osservi che i simboli « apocalittici » applicati all'Islam e a Maometto sono il « cavallo pallido » e la « bestia ascendente dalla terra », che saranno ripresi successivamente negli

(24) *Ivi*, f. 166.

altri commentari. In secondo luogo il riferimento all'Islam è nell'ambito delle persecuzioni della cristianità; non compare alcuna considerazione di carattere teologico se non la breve espressione « ipsius error non aliqua ratione humana videant esse munitus », che potrebbe alludere al carattere irrazionale della legge coranica, già sottolineata dalla controversia di Pietro di Cluny e di Alano di Lilla. In terzo luogo si osservi che non c'è paragone tra la gravità delle espressioni della controversia di Pietro di Cluny sullo stesso tema e quelle di Gioacchino; sono diverse le prospettive del discorso come abbiamo osservato, per cui non si può stabilire una continuità di intenti, seppure non si possa escludere in modo categorico la conoscenza della controversia di Pietro di Cluny da parte di Gioacchino. Infine, è quasi superfluo rilevare che in Gioacchino il contesto storico comanda l'interpretazione del testo biblico; il testo è un pretesto per emettere giudizi storici e per avallare criteri per una particolare concezione della teologia della storia.

I secoli XV-XVI

Sono i secoli in cui viene portata a maturazione la considerazione « anticristica » di Maometto nell'ambito di una interpretazione « letterale » del libro dell'Apocalisse. I nomi di rilievo sono quelli di Nicola di Lyra, di Pietro Aureolo e di *Ioannes Nannius* di Viterbo da una parte; dall'altra il nome di Dionigi il certosino, che dà inizio per primo ad una reazione reclamante una lettura più congrua del libro profetico; l'intento di Dionigi sarà coronato dalla scuola esegetica dei gesuiti del sec. XVII, primo tra tutti V. Pererio, impegnata a stroncare una per una le tesi di Ioannis Nanni Vit. e a estrapolare per sempre il nome di Maometto dal testo « profetico » della Apocalisse. Seguiamo passo passo lo sviluppo del problema.

NICOLA DI LYRA (1270-1340?), francescano, è autore delle famose *Postillae perpetuae in universa Biblia* tra il 1322 e il 1330, di cui ci interessa la *Postilla sull'Apocalisse,* composta, al dire dell'autore, nel 1329, *ad presentem annum qui est annus domini millesimus trecentesimus vigesimus nonus.*

Ormai l'esegesi di tipo gioacchinita aveva conquistato le intelligenze, Nicola ne adotta i principi e contribuisce a diffonderla e a rafforzarla. I critici pensano che oltre alla diretta dipendenza da Gioacchino, in tempi più vicini, egli sia stato

influenzato da ALEXANDER MINORITA, così come il contemporaneo Pietro Aureolo. Sta il fatto che le sue *Postille* sono infarcite di precisazioni storiche, all'insegna di una ermeneutica « letteralista », superiori a quelle appena abbozzate dal suo maestro; in questo senso si può parlare di una « evoluzione » non tanto di metodo quanto piuttosto di applicazioni storiche particolari.

Tra le componenti che hanno contribuito alla educazione del senso « letterale » nell'interpretazione della Scrittura, vi è la familiarità con gli esegeti ebrei, specialmente con il celebre SALOMONE RASHI che si era imposto, da due secoli e più, al giudaismo occidentale (25), tanto che Cornelio a Lapide dice di lui che nella spiegazione dei profeti seguiva il *genus iudaicum.*

La scelta dell'interpretazione « letteralista » in Nicola si determina anche come reazione all'eccessivo allegorismo della sua epoca; così si esprime egli stesso: « Si deve sapere che il senso letterale è molto oscuro, per il modo di spiegare tramandato ordinariamente da altri: costoro benché abbiano detto molto di buono, tuttavia hanno toccato poco il senso letterale, ed hanno moltiplicato il senso mistico in tal modo che il senso letterale resta soffocato, soprattutto in mezzo a tante spiegazioni mistiche » (26).

L'intenzione di Nicola tuttavia è quella di non fermarsi al senso letterale ma di ritenerlo alla base di tutti gli altri sensi: « Dopo aver spiegato, con l'aiuto di Dio, la Scrittura secondo il senso letterale, e Dio mi darà ancora tanto di vita, confidando nell'aiuto di Dio, propongo di spiegarla di nuovo secondo il senso mistico, là dove deve essere spiegata misticamente » (27).

Rimane il fatto che le opere esegetiche di Nicola ebbero grande successo; dagli inizi della stampa, una prima edizione delle *Postille* verrà pubblicata a Roma, in 5 volumi (1471-1473), e seguiranno altre sette edizioni; nel 1481 esse saranno unite alla Bibbia pubblicata a Norimberga, nel 1485 a quella di Ve-

---

(25) DE LUBAC H., *op. cit.*, II, 1586. Si veda: H. NEUMANN, *Influence de Rashi et d'autres commentateurs sur les Postillae perpetuae de Nic. de Lyre,* in *Révue des études juives,* 26-27 (1893), 172-182, 250-262.

(26) *Prologus secundus in Postillam Bibliae,* in *Biblia sacra cum Glossa ordinaria ... et Postilla Nicolai Lirani,* Anversa 1634.

(27) Prologo in *Moralitates Bibliorum,* PL, CXIII, 2D.

nezia, nel 1494 alla Bibbia tedesca di Lubecca, nel 1515 a Venezia comparirà la traduzione italiana della *Postilla sull'Apocalisse* per opera del domenicano Federico di Venezia († v. 1394). Il successo non fu esente da contestazioni mosse soprattutto da Paolo di Burgos, che riconoscendo la celebrità di Nicola, tuttavia gli rimprovera la poca fedeltà ai detti dei santi e dei dotti (28), cioè di staccarsi dalla interpretazione tradizionale.

I simboli apocalittici cui è legato il nome di Maometto e della sua setta sono quelli della « Bestia » (*Apc.* 13, 11 sg.), del numero 666 (*Apc.* 13, 18), riferiti a Maometto e quello della « meretrice » (*Apc.* 17, 3 sg.), riferito alla setta musulmana. Prima di fare osservazioni in merito, riporto stralci del suo testo riguardo a ciascuno dei tre simboli.

Et vidi aliam bestiam.

« (...) Benché a proposito del sorgere della setta di Maometto si dicano svariate cose, ognuna diversa dall'altra, la cosa più sicura è di ritenere che essa ebbe inizio verso il finire dell'impero di Eraclio, del quale si è detto precedentemente. Questo tale, Maometto, pervenuto ad uno stato agiato dalla miseria, si ripromise di divenire re degli ismaeliti, popolo da cui proveniva, che in senso proprio si chiamano Agareni; come si sa Ismaele era il figlio di Agar, serva di Sara; naturalmente si dicono saraceni in modo abusivo dal nome della schiava libera Sara. Al fine di ottenere il suo intento si avvalse del suggerimento e della collaborazione di un certo monaco eretico di nome Sergio divulgando una legge falsa e carnale mutuata da alcuni scrittori dell'Antico e del Nuovo Testamento, così che non solo fosse facilmente accolta dai pagani inclini al materialismo ma anche da cristiani sprovveduti e da alcuni giudei che abitavano con gli ismaeliti; per di più diede a credere che quella legge gli era stata rivelata da Dio come al suo più grande profeta. Dunque per questo si dice di lui: *Et vidi aliam bestiam,* cioè Maometto, dedito a un genere di vita così basso da essere definito bestiale. Si dice di lui infatti nel libro I, cap. V del testo *Historie orientalis ecclesie,* chiamato anche *Liber episcopi acconensis* riferendosi all'autore, che era l'uomo più lussurioso e libidinoso di tutti gli uomini orientali, vantandosi di disporre, per grazia di Dio, una forza sessuale e generativa superiore a quella di 40 uomini.

(28) DE LUBAC H., *op. cit.,* II, 1592 sg.

Ascendentem de terra.

Si dice così perché mediante rapine e commerci passò dalla miseria alla ricchezza.

Et habebat cornua duo similia agni.

Questi due corni significano, l'uno il dono della profezia vita naturale durante, come si attesta nel cap. VII di Luca: *Profeta magnus surrexit in nobis*, l'altro, la legge nuova stabilita da lui. In verità Maometto inventò da sé solo di essere profeta e di essere portatore di una legge divina, come già si è detto; per questo, dunque, gli si attribuiscono due corni simili a quelli dell'agnello, in realtà però egli non possedeva ciò che essi significano perché fu solo tutta una finzione.

Et loquebatur sicut draco.

Cioè parlava in modo furbo, falso e ingannevole (...).

Et facit terram et habitantes in ea adorare bestiam primam.

A dire il vero, togliendo il regno ai Persiani, non li condusse alla adorazione del loro re, ma piuttosto il contrario, per cui, a mio avviso, salvo giudizio migliore, la prima bestia è da ritenere Maometto stesso, da considerare tale, come si è detto, per la vita bestiale che condusse e anche perché fu il primo re dei saraceni, gente che viveva bestialmente. Il comportamento del primo re di ogni regno è di stabilire solidamente il suo regno e di allargarlo quanto più riesce e questo fece Maometto, per cui si dice:

Et potestatem prioris bestie faciebat.

Si conferma così che egli operò più che diligentemente, facendo quanto ogni primo re stima, stabilire solidamente il regno e diffonderlo.

In conspectu eius.

In questo modo gli pareva di portare a conclusione speditamente il suo intento.

Et fecit terram, et cetera.

Volle che si adorasse la prima bestia, cioè se stesso, visto che egli è giudicato prima bestia per le ragioni dette; non si fece adorare come dio al modo di Cosroe, ma come il più grande profeta di Dio.

Cuius curata est plaga mortis.

Maometto infatti fu gravemente ferito in alcuni combattimenti, ma poi fu curato, come si dice nel libro *Historie orientalis ecclesie.*

Et fecit signa magna.

Non credibili tuttavia.

Ut etiam ignem faceret de celo descendere in terram.

Qui il termine « fuoco » va inteso in senso metaforico come altri che qui si dicono. Maometto difatti, quando già aveva raggiunto il successo, fu colpito dal male della epilessia; ora, per non essere sminuito della sua autorità diceva di cadere per l'apparizione dell'arcangelo Gabriele, dal momento che un uomo sia pure degno non poteva reggere allo splendore dell'angelo (...).

In conspectu hominum.

Da intendere: di fronte alla falsa testimonianza dei suoi fedeli, i quali testimoniavano anche che egli chiamò la luna e la fece discendere (...), così, al dire dei suoi ammiratori, fece anche scendere il fuoco.

Et seduxit habitantes in terra.

Naturalmente per se stesso e per i suoi discepoli.

Propter signa.

Quelli attribuitigli falsamente.

In conspectu bestie.

Cioè al cospetto di se stesso; sapevano infatti che si trattava di segni falsi. Può voler anche significare *in conspectu bestie,* davanti al popolo bestiale e credulone qual era il popolo degli Ismaeliti abitante del deserto.

Dicens habitantibus in terra.

Naturalmente a quelli a lui sottomessi.

Ut faciant imaginem bestie que habet plagam, et cetera.

Questo viene aggiunto per segnalare che l'epiteto di bestia spetta allo stesso Maometto e non al popolo da lui convertito. Sua immagine è infatti la legge da lui fissata nella quale si

rispecchia la sua situazione e la sua vita; legge che raccomandò di custodire come si intende dire nella frase: "Ut faciant imaginem" cioè che traducano in opere la sua legge.

Et datum est illi.

Vuol dire col permesso di Dio.

Ut daret spiritum imagini.

Ci si riferisce alla vitalità della sua legge. La legge infatti si dice viva quando perdura a lungo, si dice morta quando viene abrogata.

Et ut loquatur imago bestie.

Vale a dire che la legge suggerisca il da farsi, come quando si dice: la tal legge va bene per quel caso. Come si vede qui ogni cosa è assunta nel suo significato metaforico.

Et faciet ut quicumque non adoraverit, et cetera.

Egli ordinò infatti, sotto pena di morte, che la sua legge godesse della massima stima.

Et faciet omnes pusillos et magnos, et cetera.

Vale a dire che ciò è richiesto ad ogni uomo di qualsiasi condizione.

Habere characterem.

Ci si riferisce alla circoncisione, come dicono alcuni, difatti i musulmani sono circoncisi come i giudei; ma quanto segue sembra di significato contrario:

In dextera manu aut in frontibus suis.

La circoncisione infatti non si opera su queste parti del corpo, per cui è meglio intendere per « carattere » il modo di comportarsi seguendo la legge di Maometto che li distingue dagli altri popoli, per cui si dice:

In dextera manu.

Significando l'azione.

Aut in frontibus suis.

Significando la esplicita professione della fede.

Et ne quis possit emere aut vendere.

Nessuno può condividere con i saraceni le cose prescritte dalla loro legge.

Nisi qui habet characterem bestie.

Solo quelli che condividono il modo di vivere suddetto.

Aut nomen.

Come i saraceni « per convenienza »; difatti come tra i cristiani ci sono alcuni « per convenienza » che possono avere rapporti con gli altri, così avviene anche tra i saraceni.

Aut numerum nominis eius.

È il caso dei servi dei saraceni di altra religione che possono comunicare con i saraceni per le cose della vita quotidiana, in quanto fanno parte numericamente dei familiari dei saraceni.

Hic sapientia est.

Qui si vuole tenere segreto qualcosa (...), si dice: *hic sapientia est* vale a dire che la cosa difficile da capire perché occulta, è chiara ai sapienti.

Qui habet intellectum.

Un intelletto vivace "intuitivo, cioè quello di Maometto che è la 'bestia', come risulta da quanto si è sopra detto" (29).

Già da questo primo saggio si comprende come l'intenzione di Nicola sia quella di applicare ogni parola del testo, in senso propriamente letterale o metaforico, alla persona di Maometto e alla sua setta; si direbbe che l'*Apocalisse* sia stata scritta appositamente per « profetizzare » l'evento di Maometto. D'altra parte ci si accorge spesso della forzatura esercitata sul testo, snaturandolo grammaticalmente e periodicamente, perché ne risulti il ritratto precostituito del personaggio nominato.

Passiamo a constatare un altro simbolo letto in chiave "maomettana", il numero 666 (*Apc.* 13, 18).

Numerus bestie, et cetera.

Il numero della bestia è di seicentosessantasei anni; è evidente che questo numero particolare non si riferisce agli anni

(29) Questo testo è parte del commento al cap. XIII dell'Apocalisse, al f. 68.

di vita di Maometto perché egli non visse così tanto, come risulta da *Historiali speculo*; per questo alcuni dissero che il numero si riferisse alla durata della sua legge; ma neanche questo sembra vero perché quella legge è stata data verso la fine dell'impero di Eraclio che, come si è detto, cominciò a governare dall'anno 613 e rimase in carica per 30 anni; ora da quel momento fino al corrente anno 1329 è passato uno spazio di tempo più largo, se ci pensiamo bene, inoltre, sappiamo che la legge di Maometto perdura tuttora. Per questa ragione alcuni osservano che, dopo la morte di Maometto, la sua legge è stata rivista da alcuni saggi saraceni e quindi da tale data bisognerebbe computare la durata di quella legge; ma neanche questa ipotesi è credibile, da una parte perché non ci si riferisce alla legge data da Maometto ma a quella corretta dai suoi saggi, dall'altra perché quei saggi dicono di essere stati discepoli di Maometto, quindi da quella correzione alla consegna della legge da parte di Maometto non si possono computare 666, o pensare che stiano per completarsi quegli anni, dato che anche in questo momento non pare che la legge di Maometto stia per estinguersi, anzi, da qualche anno, pare che aumenti di importanza. (...) Per tutti questi motivi pare che questo numero di anni vada computato dalla incarnazione del Signore fino alla morte di Maometto, del quale qui S. Giovanni parla in modo profetico (...).

Et numerus eius est.

Il suo numero, cioè di Maometto, è dunque 666 che, come abbiamo detto, è la somma degli anni dall'incarnazione di Cristo fino alla morte di Maometto. Si sa che il libro dell'*Apocalisse* è stato scritto in greco, in questa lingua al 666 corrisponde il termine "anthemos", che significa propriamente "contrario", e ciò conviene esattamente a Maometto che si mostrò contrario a Cristo negando la sua divinità, come già si è detto e di conseguenza anche ai cristiani, come si dirà più avanti. Quindi anche dal punto di vista del significato, il termine detto, si confà bene con il numero 666. Per chiarire ulteriormente quanto si è detto si rifletta che, come nella lingua latina alcune lettere dell'alfabeto sono usate per indicare i numeri (la lettera c = 100, la lettera l = 50 e così via), così analogamente nella lingua greca alcune lettere stanno a indicare dei numeri, ragion per cui i numeri indicati dalle lettere che compongono il termine "anthemos" sono 666 (...)» (30).

(30) Anche questo testo fa parte del commento al cap. XIII, f. 68.

A proposito di questo testo notiamo che è la prima volta che si registra nei commentari all'*Apocalisse* l'accenno al numero 666, dando inizio ad un procedimento che si protrarrà, divenendo un luogo comune, negli anni successivi. Nel pensiero di Nicola il numero 666 contiene due messaggi, uno propriamente storico cioè la somma degli anni dall'incarnazione alla morte di Maometto, l'altro mètaforico, cioè lo spirito anticristico e anticristiano di Maometto.

Restano altri due riferimenti « maomettani » nel testo di Nicola, l'uno nel cap. XIV, l'altro nel cap. XVII. Il primo riguarda « premium persecutionem machometi sustinentium » nella esplicazione della parola « Et vidi ». Si dice: « Come si legge nella *Chronica Hugonis*, verso la fine dell'impero di Eraclio, gli agareni chiamati anche saraceni, sotto la guida di Maometto, occuparono l'Egitto e l'Etiopia in modo massiccio. Similmente Omar, discepolo di Maometto, occupò Damasco, la Fenicia, Gerusalemme e tutta la Siria insieme ad Antiochia; in questi territori erano presenti molti religiosi cristiani in grandi conventi di 200 o 300 e più monaci, che vivevano in castità, la massima parte di loro erano vergini; ora in quella persecuzione a motivo della violenza dei saraceni passarono al regno dei cieli ».

Il secondo riferimento riguarda non tanto Maometto quanto piuttosto i saraceni profeticamente intesi sotto il simbolo della meretrice: « E vidi una donna seduta sulla bestia; si deve intendere trattarsi dei saraceni sparsi in ogni parte, come si è già detto; i Turchi sono simboleggiati dalla donna in quanto hanno una malizia e un'astuzia serpentina; gli egiziani invece perché sono un popolo di scarsa intellettività e di comportamento bestiale ». Continuando il commento sottolinea la espressione « Plenam nominibus blasphemie », nella quale si tratta dei « saraceni che affermano che Cristo è solamente un uomo e questa è la loro bestemmia e similmente rinnegano la divina maternità di Maria ».

Abbiamo già osservato la continuità e « l'evoluzione » dell'ermeneutica di Nicola nei confronti di Gioacchino, giustificata anche dall'influenza dell'ermeneutica ebraica. Occorre sottolineare che Nicola è iniziatore di una scuola ermeneutica, che dal punto di vista metodologico non porterà altra novità, solamente una conferma dei principi già posti in atto; dal punto di vista dei contenuti, essa tenderà a passare dall'esegesi del testo dell'Apocalisse alla documentazione storica e teologica, perdendo in parte la sua prerogativa originale biblica. Tra i primi discepoli si distinguono il contemporaneo Pietro Aureolo

(31) e nel secolo XV IOANNES NANNIUS di Viterbo. A confermare quanto la novità nicoliana riguardasse l'applicazione di un particolare metodo ermeneutico, cosiddetto letteralista, e non tanto invece la considerazione della posizione « anticristica » di Maometto, comune nella cultura teologica del medioevo, sta la reazione immediata di un esegeta secondo le vie tradizionali che è DIONIGI RYCKEL, il certosino (1402-1471).

La sua reazione è contro coloro che si ostinano a seguire un ordine cronologico nell'analisi dei messaggi apocalittici, identificando avvenimenti e personaggi nei simboli del libro sacro. « Certuni si sono provati a spiegare questo libro intorno alla condizione e alla tribolazione della Chiesa, secondo il procedere e l'ordine dei tempi sotto la legge evangelica, dal tempo degli apostoli sino alla persecuzione dell'Anticristo e alla fine del mondo. Traggono anche tale spiegazione dalle storie e dalle cronache, e la protraggono fino al loro tempo così come l'hanno spiegata. Infine, alcuni di loro, applicano abbastanza acutamente siffatti racconti al tenore di questi libri » (32). Ma replica subito: « Questa spiegazione (...) non sembra che sia in armonia con gli antichi e sicuri commentatori, con Agostino, Aimone, Beda, Berengoso, ecc. ». Insistendo ancora: « (...) Ho letto anche nel commento di un tale che secondo i commentatori per drago e i suoi angeli si debba intendere Cosroe e il suo esercito. Questa parola ha bisogno di una pia interpretazione, poiché né Agostino, né Beda, né Aimone, né Berengoso, né la Glossa, né Alberto spiegano così ». Per chi non avesse ancora afferrato, ripete: « Questi commentatori cercano di spiegare le rivelazioni di S. Giovanni secondo il procedere del tempo (...); a chi osserva sufficientemente appare chiaro quanto ci si allontani dalla forma del testo, mentre ci si sforza di commentare queste cose secondo il corso e l'ordine del tempo ».

---

(31) PIETRO AUREOLO, *Breviarium Bibliorum*, s.l. e d., commentando il versetto: *Et vidi bestiam...*, dice: « Dunque Maometto è significato nella bestia, che ha due corna simili a quelle dell'agnello, perché, come dicono, egli aveva il carisma dei miracoli e poi perché ricevette la rivelazione dall'angelo; si dice che egli chiamò a sé l'albero del fico e che quegli umilmente gli obbedì; si dice anche che il bove e l'agnello parlassero con lui (...); come Cosroe volle essere adorato come dio, così egli volle essere ritenuto il più grande tra i profeti di Dio; i saraceni sostengono difatti che il suo nome sia stato scritto davanti a Dio prima della costituzione del mondo ». Interpretando il numero 666, Pietro ritiene con altri che esso significhi « quantum debet durare secta sarracenorum ».

(32) DIONIGI RYCKEL, *Enarratio in Apocalypsim*, cap. XIII, Art. XIV, 318; in *Doctoris Ecstatici D. Dionysii Cartusiani opera omnia*, Monstrolii, 1901.

Non c'è migliore illustrazione dell'intenzionalità di Nicola di quella fornita dal suo migliore contestatore, il quale ironicamente, a proposito di questi commentatori che trascinano il testo ove vogliono, dice che per essi: *Scriptura cereum habet nasum: hinc diversis diversimode applicatur.*

In verità, Dionigi non differisce da Nicola e altri sul concetto di Maometto e proprio nel commentario sull'*Apocalisse* asserisce: « L'infelice Maometto nel suo Corano va dicendo che Gesù Nazareno è il Cristo ovvero il Messia promesso nella Legge (...) ma quegli non finisce mai di vomitare bestemmie contro la divinità di Cristo » (...). *Quanta etiam fuit vesania Mahometi...* Le sue obiezioni si dirigono proprio contro l'interpretazione del numero 666 (33), della bestia ascendente dal mare (34), del numero 144.000 vergini, a proposito del quale dice: « Certuni, continuando a spiegare questo volume secondo il succedersi dei tempi, per il numero di 144.000 vergini (...) intendono i religiosi uccisi da Maometto e dai suoi seguaci, quando devastarono le terre dei cristiani in Egitto e altrove. Ma chi mai può sapere, a meno che Dio non glielo riveli, se quelli furono tanti o se tra di loro vi furono tante vergini? Ma sembra che anche questo numero debba essere spiegato misticamente più che secondo l'apparenza letterale (...) Ma non vedo come ciò possa reggersi (...) » (35).

La presa di posizione di Dionigi chiarisce che si è operata una frattura evidente tra la metodologia tradizionale che valorizza anche l'interpretazione « mistica » nella lettura dell'*Apocalisse* e la metodologia « letteralista » e « storicista » di Nicola.

I SECOLI XV-XVI

La continuità della scuola nicoliana nel sec. XV è garantita da IOANNES NANNIUS da Viterbo nella sua *Glossa Super Apocalypsim de statu Ecclesie ab anno 1481 usque ad finem mundi* (36).

L'intendimento ultimo dello scritto è la prefigurazione di un'era finale di felicità perfetta della Chiesa nella quale « tutti

(33) *Ivi.*

(34) *Ivi.*

(35) *Ivi,* 328.

(36) Altro titolo dell'opera: *De triumphis futuris christianorum in Sarracenos. Nannius,* che fu maestro del Sacro Palazzo, visse tra il 1432 e il 1502.

uniti chiamati alla cena dell'agnello, saranno beati e felici al modo che Cristo promise dicendo: "beati coloro che credettero anche senza vedere"»; si tratta del *novum celum* e della *nova terra* dell'*Apocalisse,* accostabile similarmente alla terza età di Gioacchino da Fiore, alla cui trattazione NANNIUS dedica l'ultima parte del suo scritto, dal capitolo XIX in poi. A questa condizione la Chiesa giungerà dopo la distruzione dei saraceni: « Dalla bocca di Cristo uscirà una spada ovvero una punizione a due punte, una, mediante la quale saranno distrutte le ossa e la memoria dello pseudoprofeta, l'altra, mediante la quale sarà catturata e portata in cattività la sua setta (...). Con questa spada saranno percossi tutti i popoli saraceni e saranno governati e tenuti in sottomissione con una verga di ferro, che è il ferreo esercito cristiano ». In seguito alla distruzione dei saraceni, avverrà l'unione delle Chiese (37) e l'intesa cordiale tra l'imperatore e il papa, quindi, prima del giudizio finale, un'era di felicità. Questo è il contesto dentro il quale NANNIUS sviluppa le sue meditazioni sui testi « profetici » dell'*Apocalisse* con una attenzione particolare a Maometto e all'Islam.

Dopo l'indirizzo di saluto al papa Sisto IV, cui spedisce lo scritto (38), ai cristianissimi re di Francia, Spagna, Sicilia, Ungheria e all'onorevole Senato, dichiara la sua volontà di seguire il metodo di esposizione letterale dell'*Apocalisse, cuius litterali expositioni operam dedimus completam,* lamentando la tendenza a non prendere sul serio i castighi « profetizzati » per l'umanità e per la cristianità in particolare in attesa di un'era beata; queste persecuzioni e devastazioni della Chiesa non sono da intendere come la vittoria su Cristo da parte dei Turchi e dei Saraceni ma come interventi *quibus Deus scismaticos et hereticos Ecclesias castigavit... ut castigato universali heresis scismate iterum monarchia Christi consurgat et in universo orbe fiat unum ovile et unus pastor.* Il libro « profetico » dell'*Apocalisse* mostra tutte le persecuzioni in atto e future, fedelmente: « Noi abbiamo individuato il primo stato della Chiesa, che si è svolto secondo i simboli dei sette sigilli come quello in

(37) *Op. cit.,* cap. XIX.

(38) « Il fratello *Iohannes Nannius Viterbiense,* il più piccolo dei teologi dell'ordine dei predicatori, al Beatissimo Papa Sisto quarto e ai cristianissimi re di Francia (...) augurando pace duratura e vittoria sui nemici. All'inizio di aprile inviai un trattato sul trionfo futuro dei cristiani, compilato nottetempo (...) ma siccome per incuria o per dimenticanza o per occultamento di qualcuno non giunse mai a destinazione (...) per la seconda volta provvedo all'edizione e alla spedizione, raccomandandolo alla Vostra Altezza » (Dal proemio).

cui ebbero luogo le sette più grandi persecuzioni nelle quali un immenso numero di martiri furono massacrati; abbiamo riconosciuto, sotto il simbolo delle sette trombe, le eresie per le quali tutte le chiese d'Africa, dell'Asia e della Grecia recedettero dalla obbedienza alla Chiesa e al romano pontefice. Ci risulta in modo estremamente chiaro la nascita della bestia Maometto e che le sette fiale dell'ira di Dio sono ormai esaurite o quasi, con le quali Dio ha castigato gli scismatici e gli eretici della Chiesa » (39).

L'analisi del testo dell'*Apocalisse* NANNIUS la conduce, come dice egli stesso, a partire dal capitolo decimosesto, rimandando per il resto agli altri commentatori « letteralisti » precedenti, cioè a Ramon Marti e Nicola di Lira; questo spiega come mai egli non si soffermi sull'esegesi del numero 666 e della bestia, mentre si dilunga sul passo del cap. XVII: *Et vidi mulierem sedentem super bestiam* che qui riportiamo in parte. « La donna sedente sulla bestia è colei che presiedeva la setta di Maometto ed era di colore scarlatto perché si avvaleva solamente della strage e del sangue dei cristiani. "Era coperta da parole blasfeme" cioè della depravazione eretica, dal momento che nega la crocifissione e morte di Cristo, asseconda la circoncisione, rinnega il battesimo e la Trinità di Dio e proferisce molte altre bestemmie. "E aveva sette teste e corna" ed è vestita di porpora ed è piena d'oro, di pietre preziose e di perle (...) e tiene in mano, cioè nella sua religione, una tazza d'oro che è il Corano tenuto con divina venerazione. Sebbene essi lo stimino d'oro, tuttavia in sostanza esso è pieno di abominazioni eretiche e di immondezze viziose (...) » (40).

Il fulcro del pensiero di NANNIUS sta nell'affermazione che l'Anticristo è Maometto, sostenuta con varie argomentazioni soprattutto di carattere biblico-apocalittico. Nello sviluppo di questa sua asserzione ci atteniamo a quanto espone in una stringente controversia il suo critico migliore, di un secolo dopo, PERERIO VALENTINO, gesuita, nella sua *Centum octoginta tres disputationes selectissimae super libro Apocalypsis* (41). Questi, riassumendo, per controbattere, il pensiero di NANNIUS, riduce a tre le argomentazioni a sostegno della tesi « anticristica » a proposito di Maometto. La prima è fondata sulla

(39) *Op. cit.*, 16-17.
(40) *Op. cit.*, 18.
(41) Venezia 1607.

interpretazione letterale della Apocalisse, secondo cui vi sono quattro stati ecclesiali dal tempo di Giovanni agiografo alla fine del mondo designati da vari simboli; al suono della settima tromba compare la Bestia (cap. XIII), che secondo l'opinione degli esegeti « letteralisti » designa l'Anticristo. Proprio in quel tempo, cioè verso l'anno 600, esiste Maometto « che fu vera bestia sia per la sua crudeltà sia per il comportamento bestiale della sua setta; egli ha due corna simili a quelle dell'Agnello, significanti l'uno la legge e la dottrina consegnatagli da Dio, l'altro la sua attività taumaturgica. Dal momento che tutti questi particolari coincidono perfettamente, non vi è dubbio che egli sia l'Anticristo » (42). La seconda ragione è desunta dall'interpretazione « letteralista » del numero 666 (*Apc.* XIII). Con questo numero Giovanni avrebbe voluto indicare il tempo tra la nascita di Cristo e quella dell'Anticristo. Ora, « proprio in quel tempo, cioè nel 666 dopo Cristo, compare Maometto e nessun altro in quel periodo esistette da essere considerato Anticristo, dunque soltanto Maometto poteva esserlo » (43). La terza ragione è più di carattere storico: in base a *II Tim.*, 2, lo sgretolamento dell'Impero romano e la disobbedienza alla Chiesa romana sarebbe uno dei segni certi della venuta dell'Anticristo. Ora «nel momento in cui comparve Maometto, la disgregazione dell'Impero romano era già avvenuta (...), così anche la disobbedienza dei Patriarcati della Grecia e dell'Oriente nei confronti della Chiesa romana; dunque, dal momento che allora compare Maometto, si deve ritenere che egli fosse l'Anticristo » (44). Se Pererio è stato scrupoloso nell'interpretare il pensiero di NANNIUS, in riferimento anche ad altri suoi scritti oltre a quello sull'Apocalisse citato, dobbiamo osservare che la interpretazione « letteralista » del libro « profetico » ha toccato il suo massimo intento nel collocare Maometto e la sua setta nel piano salvifico divino; da una parte nella identificazione Maometto-Anticristo, dall'altra nella funzione purgante-salvifica dell'Islam nei confronti della Chiesa in attesa dell'era di felicità finale. Pererio indica come ragione degli errori ermeneutici di Nannius l'interpretazione in senso collettivo e non personale dell'Anticristo (45); in realtà pare che lo sviluppo di tutte le sue considerazioni dipenda dal carattere « letteralista » della sua esegesi e dal convincimento che la « profezia » for-

(42) *Ivi*, 401-2.
(43) *Ivi*, 405-6.
(44) *Ivi*, 404-5.
(45) *Ivi*, 426 sg.

nisca la descrizione analitica della storia della Chiesa nelle diverse sue epoche.

Un critico meno severo di NANNIUS è il gesuita IOANNES MENTENIUS che, verso la metà del secolo decimosesto, nella prefazione alla edizione del commentatore Areta vescovo di Cesarea in Cappadocia, dal titolo *Acervatio enarrationum ex variis sanctis viris in Iohannis dilecti et Evangelistae Apocalypsim*, dice, a proposito, *non admodum videbitur absurdum id quod sensit Ioannes Annius Viterbiensis in quaestionibus super Apocalypsim* (46), sebbene egli sia del parere che le cose dette nel libro sacro siano da intendere in senso generale (*haec in universum dicta sint*) e che sui particolari non si possano dare interpretazioni particolari (*sed de singularibus non est certum dare iudicium*). Per conto suo, l'Apocalisse è divisibile in quattro parti, dal primo al sesto capitolo si tratta delle diverse eresie delle chiese dell'Asia; dal sesto al dodicesimo si tratta della abrogazione della sinagoga, dal tredicesimo al decimonono ci si riferisce alla caduta del gentilismo; il resto dei capitoli riguarda il successo del regno di Dio nella Chiesa storica (47).

L'attenzione del pensiero protestante è troppo rivolta al papato e alla Chiesa da riformare (48), per interessarsi a fondo di questo problema nei commentari all'Apocalisse, l'Anticristo viene identificato preferibilmente con il papato, sebbene non manchi qualche fugace accenno, come nel caso di Lutero; nella prefazione al Nuovo Testamento del 1534, seguendo l'indicazione di Nicola di Lyra, nella sesta tromba vede l'apparire dei saraceni.

La reazione dei secoli XVII-XVIII

Sono i secoli nei quali matura il nostro problema all'interno dell'evoluzione dell'ermeneutica del testo « profetico » prima del sopraggiungere della metodologia storico-critica del sec. XIX. Vengono contrapposti in questi secoli i due principi di lettura del testo, quello tendente a scoprire l'inveramento delle profezie di Giovanni nella storia della Chiesa in modo minuzioso e particolareggiato, nella linea gioacchinita-nicoliana, e quello tendente a indicare l'inveramento dei simboli tradizionalmente più rimarcati, della bestia, del cavallo pallido, del numero 666, nei grandi eventi anti-ecclesiali. La reazione più

(46) IOANNES HENTENIUS, *Acervatio enarrationum...*, 183.
(47) *Ivi*, 182.
(48) ALLO, E. B., *op. cit.*, 18-20.

esplicita all'interpretazione parcellare è espressa dal gesuita ALCAZAR nella sua *Vestigatio sensus Apocalypsis* (49), celebre e influente commentatore (50) sia presso cattolici che protestanti. Dopo aver registrato ampiamente le sei possibili vie ermeneutiche del testo sacro (51), rilevando di ognuna l'aspetto proprio, egli si discosta dal riconoscere nel testo una predizione troppo materiale e precisa degli avvenimenti e si limita a riconoscervi le grandi linee della vita della Chiesa soprattutto nel momento di sopravvivenza delle persecuzioni dei primi secoli. Con pari preoccupazione di informare sulla molteplicità delle opinioni interpretative del testo, ma predisposto, a differenza di Alcazar, a vedere benevolmente alcune interpretazioni del testo applicate al fenomeno islamico e al suo fondatore, CORNELIUS A LAPIDE, nei suoi *Commentaria in Apocalypsim* (52) rappresenta la punta più morbida della reazione. Non condivide l'interpretazione di Nicola di Lyra e di Pietro Aureolo, ereditata poi da IOANNES ANNIUS e da HENTENIUS, del passo *Et vidi aliam bestiam ascendentem de terra* come riferito a Maometto *quem asserunt fuisse Antichristum* (53); come anche si rifiuta di accettare che il numero 666 indichi Maometto anticristo (54). Il suo compiacimento si manifesta invece per l'interpretazione del « cavallo pallido » e il suo testo merita di essere qui riportato.

« Gioacchino, Serafino Firmano, Pannonio e Pererio intendono, direi lodevolmente, come "cavallo bianco" la setta di Maometto, i Turchi e i Saraceni, i più "celebri" e avversi nemici dei cristiani da oltre mille anni. Costoro infatti dopo i Goti, gli Ariani e gli altri vecchi eretici fecero irruzione pesantemente nella Chiesa e la infestano tuttora: siamo quasi alla quarta età della Chiesa. Propriamente questa setta viene simboleggiata dal cavallo bianco perché è completamente irrazionale, animalesca e carnale (...). Questo cavallo è pallido perché assomiglia al suo cavalcante, difatti è cavalcato dalla pallida morte. Il pallore esprime l'invidia dei Saraceni, l'astio e l'odio nei confronti dei cristiani (per questo e giustamente molti Turchi sono pallidi in viso), la loro dissolutezza e malizia, e ancora la loro sfrenata passione, nella quale eccelle Maometto fa-

(49) Anversa 1614 e 1619.
(50) ALLO, E. B., *op. cit.*, 21-23.
(51) L. ALCAZAR, *Vestigatio sensus Apocalypsis, cit.*, 34.
(52) Venezia 1717.
(53) CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in Apocalypsim, cit.* 166.
(54) *Ivi*, 169.

vorendola nella sua legge e istigando ad essa, ragion per cui promosse la poligamia. La libidine impoverisce lo spirito e il sangue e dunque rende pallidi e lividi. Poi il pallore denota anche la loro avarizia, per cui osserviamo che i Turchi sono avidissimi dell'oro; gli avari difatti impallidiscono a motivo della preoccupazione e paura per l'accumulo e la conservazione della roba (...). Il cavaliere è la morte, cioè Maometto, che apparve, al cessare della setta ariana, durante l'impero di Eraclio nel 630 e propagandò la sua setta con la spada, uccidendo coloro che gli resistevano. Questo è l'emblema di Maometto, ciò che ogni giorno i Saraceni gridano a squarciagola fino alla raucedine nelle loro moschee o luoghi sacri: « Non c'è se non il Dio e Maometto è il suo profeta ». Chi si rifiutava di aderire e di fare questa confessione veniva da lui ucciso; coloro invece che vi aderivano venivano salvati, per questo sono chiamati "musulmani" cioè "salvati o liberati" dalla morte (dalla radice "schalam", che in ebraico e in arabo significa essere salvo, incolume, in salute), in realtà venivano uccisi, il che è peggio, dalla morte spirituale. Dopo di lui c'è l'inferno, cioè l'Anticristo. Costui infatti è il precursore dell'Anticristo, che sarà l'abisso dei vizi, quasi un inferno; quegli ne prepara la via, si pensa infatti che la setta di Maometto durerà fino alla venuta dell'Anticristo, come dice Firmano; per questo IOANNES ANNIUS e altri pensano che l'Anticristo sia lo stesso Maometto. Inoltre, tutto l'inferno e tutti i demoni pare abbiano concorso a sostenere Maometto e a diffondere la sua setta » (55). CORNELIUS conclude questi riferimenti, che vanno più in là, con la sentenza: *Ex dictis sequitur, saracenismum esse quartam et ultimam generalem Ecclesiae persecutionem, ac post eam mox secuturum finem mundi.*

Riprendendo le fila del problema in uno degli esponenti e sostenitori più accaniti della teoria di Maometto-anticristo sulla scorta dei testi apocalittici, IOANNIS NANNIUS di Viterbo, il gesuita PERERIO VALENTINO nelle *Centum octoginta tres disputationes selectissimae super libro Apocalypsis* (56), dibatte e chiude definitivamente il problema (lo si può dire osservando la storia), con una abbondanza di argomentazioni esegetiche, teologiche e storiche tali da offrire quasi una *summa* dell'argomento. Egli anzitutto confuta le tre tesi di NANNIUS, già a suo tempo da noi ricordate, dopo aver osservato l'errore di

(55) *Ivi*, 94.
(56) Venezia 1607.

prospettiva storica che *isti omnes quos dicit expositores, non sunt nisi duo, aut tres, neque hi sunt ex primariis, Aureolum dico, Lyranum, quibus adijcit ipse Raymundum, quem ego non legi.* NANNIUS andava dicendo che « tutti i dottori che seguivano l'esposizione dell'apocalisse "secundum litteram" erano unanimemente d'accordo che quel libro riguardasse unicamente i quattro stati temporali della Chiesa da Giovanni alla fine del mondo ». Pererio smentisce *haec ratio sive argumentatio levissima,* elencando tutti gli scrittori cristiani dall'antichità fino ai suoi tempi indirizzati verso un'altra interpretazione. Così anche contraddice l'interpretazione del numero 666 come riferito a Maometto sia nella versione di Pietro Aureolo, di Nicola di Lyra e di NANNIUS (57), osservando che il numero non si riferisce tanto alla questione cronografica quanto a un nome, che è quello dell'Anticristo. La terza argomentazione di Nannius che faceva coincidere il disfacimento dell'impero romano e la ribellione dei patriarcati della Grecia e dell'Oriente con la venuta di Maometto anticristo, viene contraddetta con la tesi che l'impero romano ancora prima di Maometto si era incrinato e che anche nella storia successiva conoscerà momenti fallimentari, non è dunque la sua, una ragione cogente (58). Esaurita la parte più propriamente contraddittoria, Pererio costruisce una impalcatura di sette ragioni, per le quali si prova che Maometto non fu l'Anticristo. La prima è che l'unanime sentimento dei cristiani attesta che l'Anticristo non è ancora venuto e che verrà alla fine del mondo (59); alla obiezione presunta di Nannius che l'Anticristo è anche la setta saracena, egli risponde che è una persona, dedicando, alla fine della controversia, un capitolo a questo problema (60). La seconda ragione consiste nella rievocazione del pensiero agostiniano e delle tre note segnalate sull'Anticristo, la sua origine *ex gente Iudeorum, ex tribu Dan,* e *nasciturum Babyloniae,* per concludere *haec autem tria nullo modo conveniunt Maometi* (61). La terza ragione, dedotta dai testi di Daniele (cap. 7 e 12), consiste nel fatto che la durata del regno dell'Anticristo è di tre anni e mezzo; questo, dice Pererio, non vale né per la persona di Maometto né per la sua setta (62). Dalla Sacra Scrittura, dalla tradizione e

(57) PERERIO V., *Centum octoginta tres disputationes, cit.,* 405-8.
(58) *Ivi,* 404-5.
(59) *Ivi,* 408.
(60) *Ivi,* 426-28.
(61) *Ivi,* 409-10.
(62) *Ivi,* 410-12.

dal senso comune della fede consta, è questa la quarta ragione, che prima della venuta dell'Anticristo devono comparire due antichi testimoni, Henoc e Elia, a svelare e a dissolvere le deviazioni della sua persona e della sua dottrina (63); stando ai fatti, osserva l'autore, questo non è ancora accaduto. Sulla questione della venuta dei due profeti, Pererio si diffonde lungamente riprendendo testi biblici e teorie patristiche. E c'è poi la quinta ragione, che nega a Maometto *verissima et maxima miracula*, quali sono concessi all'Anticristo. Alla presunta obiezione di NANNIUS sulla realtà dei miracoli di Maometto, Pererio risponde con l'autorità del Damasceno e con la citazione della sura 64, confermanti la testimonianza stessa di Maometto che si proclama profeta senza segni miracolosi.

La contrapposizione tra la dottrina predicata da Maometto e quella dell'Anticristo costituisce la sesta ragione. I quattro errori dottrinali dell'Anticristo sono: la negazione della messianicità e divinità di Cristo, di conseguenza dell'economia sacramentaria, l'autoproclamazione come Dio, la sfida a Dio e a tutti gli altri dei. Pererio rievocando gli aspetti positivi della dottrina coranica (l'esaltazione di Dio, di Cristo, della Mensa) dice che la dottrina di Maometto è *longe diversa* (64). Infine l'ultima ragione che sottolinea il diverso genere di morte toccato in sorte a Maometto e all'Anticristo, conclude la lunga disquisizione. Non poteva mancare naturalmente, sia pure al di fuori della prospettiva inseguita, l'espressione dello spirito anti-islamico e anti-maomettano dell'autore; se per ragioni particolari non condivideva la tesi di Maometto-anticristo, tuttavia si associava alla controversia per segnalare gli « insigni » errori della dottrina coranica e le otto cause della durezza e persistenza della persecuzione saracenica nei confronti della cristianità (65); sono i capitoli più negativi di tutta la trattazione.

Finisce qui la nostra anamnesi storica dei commentari all'Apocalisse, anche se dal sec. XVIII in poi il problema ermeneutico del libro sacro continua a interessare, ma il prevalere dell'influenza di Alcazar, contrario, come si è visto, a interpretazioni « letterali » particolaristiche, lascia piccoli spazi inconsistenti al ritorno del « lyranismo ». L'avvento poi della metodologia storico-critica sposterà l'asse dell'annuncio apocalittico sul kerigma escatologico strettamente inteso.

(63) *Ivi*, 412-15.
(64) *Ivi*, 422-25.
(65) *Ivi*, 430-34.

Conclusione

Ripercorrendo l'iter storico nei suoi tratti essenziali, l'ideatore dell'« apocalizzazione » di Maometto risulta essere Nicola di Lyra, seguito da Pietro Aureolo e IOANNES NANNIUS. La tesi non si evolve linearmente in quanto incontra resistenze, a Nicola di Lyra si contrappone Dionigi di Ryckel e Paolo di Burgos, a IOANNES NANNIUS invece la scuola gesuitica del secolo XVII, primo di tutti, Pererio.

Ci interessa osservare che il problema è tenuto vivo per cinque secoli, dal sec. XII al sec. XVII e il tema dibattuto riguarda Maometto-anticristo nel cuore del messaggio biblico. Intanto parallelamente si sviluppava la controversia latina, iniziata da Pietro di Cluny, poco prima di Gioacchino, e conclusasi nel sec. XVIII grazie al sorgere dell'orientalismo cristiano (66). La concomitanza cronologica non garantisce la dipendenza, anche se è facile rilevare il denominatore comune, l'incomprensione dell'Islam come « economia » religiosa.

La lettura « apocalittica » di Maometto va inserita nel contesto della storia dell'ermeneutica biblica, di cui rappresenta un episodio e dal cui destino è segnata; difatti cesserà all'apparire del metodo storico-critico e della lettura propriamente « escatologica » dell'Apocalisse. D'altra parte, anche la controversia teologica va inserita nel contesto della storia della teologia e propriamente della teologia apologetica, di cui rappresenta un episodio (i giudei, i pagani e gli eretici sono altrettanti obiettivi), la cui sorte di morte è legata da una parte al nascere dell'interesse umanistico-storico (il contatto diretto con le fonti), dall'altra alla rivalutazione positiva delle religioni storiche.

Un rilievo mi pare importante: la configurazione propriamente « escatologica » di Maometto è data più dai testi della controversia che non dai commentari all'*Apocalisse*, come sarebbe ovvio aspettarsi. La lettura pedissequamente « letteralista » del testo dell'*Apocalisse*, non permise l'elevarsi verso la teologia della storia, così come era stata preconizzata da S. Agostino e neanche il rilevare le componenti « escatologiche » del fenomeno islamico e di Maometto. Questo compito, al contrario, è stato assolto dalla controversia latina di Pietro di Cluny e di Ricoldo di Montecroce.

GIUSEPPE RIZZARDI

(66) G. RIZZARDI, *Il problema della cristologia coranica*, Milano, 1982, 79-122.

QUADRIVIUM EDIZIONI

Via XII Ottobre, 14

GENOVA

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

S. GREGORIO DI NAZIANZO: L'UOMO ATTRAVERSO ALL'ORATORE

di Francesco Trisoglio

(parte quarta)

VIII. *Obiettività della visione e della denuncia: pessimismo*

La volgarità morale di tanti vescovi non era che il riflesso di quella di tanti cristiani; la situazione generale era greve per scompigli, confusioni, rivalità, presunzioni, esaltazioni teologiche (68), di cui Gregorio vedeva la causa in « una focosità irrefrenabile priva di ragione e di scienza ed in una fede che

(68) Vedi *Or.* II, 78-80 (rapido schizzo del decadimento del costume cristiano; pochi tratti stagliati a forte rilievo ed incisi con sicurezza ricreano un ambiente: l'essenzialità di visione è servita da una vigorosa essenzialità di stile. La cupezza d'un'analisi che vede solo male ha l'amara passionalità di chi, mentre giudica, si sente coinvolto); 83 (odiosità che i cristiani si attirano con i loro contrasti dovuti a minuzie, implicando la fede nei dissidi privati); 85 (col. 489 B 10-12 e C 3-6; SC. 247, p. 200, 1-2 e 8-10: scorata deplorazione dinanzi all'incongruenza di cristiani che si combattono in nome di un Dio buono e mite; domina in queste pagine l'acre vigoria che nasce dal vedere i propri compagni di fede comportarsi nella maniera più assurda); 86 (i cristiani con le loro indegne contese sono causa che si bestemmi il nome sacro di Cristo, alla cui invocazione fuggono i demoni: la denuncia è venata d'orrore); 89 (col. 492 C 5-11; SC. 247, p. 204, 4-9: accasciata ed appassionata preghiera « affinché si quieti un poco la guerra che c'investe, affinché diventiamo padroni di noi stessi, affinché una buona volta ci riconosciamo a vicenda, affinché non siamo più, al posto dell'unico Israele, Giuda ed Israele [cfr. XXXII, 4 col. 117 B 10-12], non più Roboamo e Geroboamo, né Gerusalemme e Samaria, le quali furono successivamente abbandonate (ai nemici) a causa dei loro peccati e successivamente compiante ». È una supplica affranta, un anelito, un'esortazione); VI, 1 (col. 721 A 7 - B 2: rammarico per le lacerazioni all'interno della Chiesa: esse sono lo strazio del corpo di Cristo: i cristiani, per istigazione del Maligno, hanno fatto a brani perfino la tunica di Gesù, che gli stessi crocifissori avevano conservata integra. Il richiamo esprime una repulsione di scandalo); 3 (col. 725 A

navigava senza pilota » (*Or.* XXXII, 5 col. 180 B 8-10). Quella triste realtà, nella quale era immerso e che gli strappò così numerosi lamenti e denunce, non era un portato della fede, lo era dei temperamenti che abdicavano alla facoltà principe dell'uomo. Tanto la natura quanto la fede hanno bisogno della ragione e della scienza che fungano loro da piloti: non siamo in nessun razionalismo, siamo solo lontani da ogni fideismo. La rivelazione è sottintesa, ma non può venir accolta se non dalla ragione, che la sottrae a tutte le distorsioni — e finalmente a tutte le profanazioni — dell'impulso e del capriccio: c'è una suprema razionalità che si rivolge alla razionalità creata; ci troviamo su di un piano che sta al disopra tanto della passionalità istintiva quanto della capziosità che s'aggira nell'angusto, incapace di lanciare lo sguardo all'infinito, fino alle

---

7-14: « Noi, gl'innamorati di Dio e di Cristo, abbiamo diviso Cristo; in nome della verità ci siamo calunniosamente assaliti a vicenda; a causa dell'amore ci siamo odiati; sulla pietra angolare ci siamo disgregati e sulla roccia siamo rimasti scossi; in favore della pace ci siamo fatti la guerra più di quanto fosse ammissibile; in nome di Colui che fu innalzato sul legno siamo precipitati ed in nome di colui che fu sepolto e risorse ci siamo lasciati mettere a morte ». È una purissima elegia piena di rimpianto, una meditazione sulla stravagante antilogia dei comportamenti umani; si direbbe che una legge d'irrazionalità incomba sulla storia. L'oratore contempla i fatti, non indaga le cause, che sembrano vanire sullo sfondo; i fatti sono così abnormi che lo trattengono e sembrano astrarsi da cause razionali. Non inveisce, rileva, e pare chinare il capo, rassegnato, dinanzi ad una fatalità di stoltezza. Invece di parlare, presenta una situazione nella quale sono i singoli aspetti a parlare; egli si limita a scandirne gli accenti. Le parole, essenziali, sono imbibite di accoramento ed il ritmo delle frasi, così monotono e stinto, suscita l'impressione di un avvio che possa continuare all'indefinito); XXV, 9 (la tempesta ariana squassa la Chiesa. Ad un'antifona cupamente rassegnata [« Di nuovo un regno scellerato, di nuovo il male erompe e le ferite suppuranti all'interno si aprono irresistibilmente uno scolo all'esterno »: col. 1209 B 4-6; SC. 284, p. 176, 1-3] segue un esame che sembra aggravato da una pesantezza inerte; ogni frase o comma designa un guaio e da tutte le parole gronda un senso di rovina ineluttabile. L'autore vi assiste impotente; non è una rinuncia programmatica all'azione, è una parentesi in cui si arresta a contemplare un furore distruttivo della Chiesa sia da parte dei suoi membri che degli estranei); XXVII, 5 (col. 17 a 11 - B 2; SC. 250, p. 82, 10-15: le dispute degli ortodossi eccitano i nemici che si adoperano ad infiammarne le discordie, soffiando su di ogni scintilla per farne un grande incendio); *ibidem* (B 2-4; p. 82, 15-17: gli avversari « non hanno forza nelle loro dottrine ed allora cercano di procurarsela puntando sulle nostre insufficienze »: l'acuta osservazione testimonia un'attitudine all'analisi storica, da cui estrae gli ammaestramenti: qui la corrispondenza tra sconfitta e inadempienza dei cattolici); 6 (col. 20 A 6-10; p. 84, 12-15: le nostre vicendevoli insolenze non attirano certo alla nostra fede gli altri, che sono già fortemente inclinati ad escogitare motivi di critica); XXXII, 4 (dissensi inesplicabili lacerano la Chiesa e la società d'Oriente, e soprattutto Costantinopoli. È un cruccio che nel suo avanzare sempre si rinnova; da tutto attinge fiamma, perché tutto dice che quelle scissioni sono assurde e scandalose. L'oratore constata e presenta; sente e vuol chiamare a sentire. La condanna

soglie del mistero. La penetrazione razionale implica dibattiti, che debbono sempre tener conto della sublimità dei temi, i quali non sono in se stessi raggiungibili se non per vie approssimative ed allusive: ogni riflessione dovrà sempre tener presente che l'uomo, eterno Mosè, di Dio può scorgere soltanto le « spalle », gli attributi esterni, che non ne penetrano l'essenza (cfr. *Or.* XXVIII, 3 col. 29 A 5-6; SC. 250, p. 104, 5-6). Si richiederà pertanto nel parlare di Dio un grande ritegno (69), l'esclusione di ogni accanimento (*Or.* XXXII, 20 col. 197

---

c'è ed esplicita, ma non è gridata, è pronunciata con un tono sordo, che lascia ed impone il giudizio agli interessati; l'ostensione di quella grottesca violenza che su tutto domina costituisce, di per sé, la più pressante parenesi); 5 (le divisioni in gruppi ed in sette a dogmi contrapposti, che dovunque imperversano, avrebbero dovuto trovare nell'ortodossia il fondamento dell'unità. In col. 180 B 5-8 assistiamo ad un contenuto ma profondo rimpianto dinanzi a rovine che avevano pure un rimedio così facile e pronto); XXXIII, 2 (col. 216 B 8 - C 7: le ostilità tra cattolici ed ariani rischiano di essere più accanite di quelle dei barbari che ci combattono, e sono guerre intestine tra membra dello stesso corpo, nelle quali si giunge al punto di credere guadagno ciò che è perdita); XLII, 2-4 (i rari e sperduti fedeli di Costantinopoli, prima del suo arrivo, erano ridotti ad uno stato disastroso; sotto Giuliano e Valente, sebbene fossero ortodossi nella fede, furono abbandonati da Dio, segno che non vivevano secondo i suoi precetti; non erano neppure una messe degna d'essere mietuta: « queste le condizioni della nostra precedente miseria ed umiliazione » [col. 464 B 2-3]. La ricostruzione storica è pervasa di una compassione che si fa subito tenerezza; quel « piccolo gregge che non era neppure un gregge, ma una traccia o un residuo di gregge » era diventato il suo gregge: sugli sbandamenti di quei poveri dispersi riversa una comprensiva pietà; erano le festuche travolte da potenze troppo più grandi. Difatti Gregorio spalanca subito su di loro una visione di violenza opprimente: « Una tormentosa bufera si abbatté sulla Chiesa e terribili belve ci piombarono addosso » [col. 460 B 3-5]. Tuttavia su quel deserto si sente che alita un soffio di speranza); 21 (la « guerra sacra » ha reso inconciliabili le fazioni del popolo cristiano e si è diffusa come una pestilenza che tutto infetta, arrivando fino a scindere l'universo nei due tronconi dell'Oriente e dell'Occidente in vicendevole contrasto. Grava una sorta di fatalità dinanzi alla quale l'uomo si avverte impotente; tutto diventa motivo di contrapposizione e di rancore: col. A 11-14); 31 (coll. 537 C 12 - 540 A 1: la debolezza degli ortodossi consisteva soprattutto nelle loro divisioni e nella mancanza di un capo valido per eloquenza e spiritualità); 37 (col. 545 C 3-6: Basilio fu eletto alla sede di Cesarea nonostante l'ostilità e le lotte delle autorità e della feccia urbana); 41 (col. 552 A 9 - B 8: Basilio quando vide la Chiesa spezzata in innumerevoli opinioni ed errori, come una vigna sciupata, ad opera del diavolo, credette opportuno accorrerle in aiuto).

(69) In *Or.* XXXII, 19 col. 196 B 13 - C 15 dichiara che la vera umiltà è quella di chi parla di Dio con moderazione, cedendo al momento opportuno a quanti hanno ricevuto una maggior grazia dello Spirito; sarebbero invece vane tutte le pratiche di umiliazione se ci si arroga una preminenza dispotica nelle controversie sulla divinità guardando dall'alto al basso tutti i competenti. Questo « monarca assoluto » dei dibattiti teologici è una figuretta sbozzata con evidenza di tratti e di atteggiamenti e con un'antipatia corrosiva. La sua rappresentazione è già un giudizio. Gli uditori non dovevano faticare molto ad evocare fionomie specifiche.

A 5-7), il senso della misura e la fuga da ogni arditezza temeraria (*ibidem* A 12 - B 3). Gregorio, che cerca in ogni modo di infrenare le discussioni teologiche (cfr. *Or.* XXXII, 28-29), condanna l'impetuosa loquacità con cui « tutti si slanciano a spiegare, senza Spirito, le peculiarità dello Spirito » (*Or.* XIX, 2 col. 1045 B 1-3); dirige l'intero discorso XXVII contro le inani e cavillose sottigliezze degli eunomiani (cfr. 1 col. 12 A 7-10; SC. 250, p. 70, 5-8; B - A 1; p. 72, 11-16), i quali, con la loro mania discettatrice, tutto invadevano e dovunque straripavano, aduggiando ogni ambiente (cap. 2 col. 13 A 4 - B 4; SC. 250, p. 72, 1-13; cfr. B 10-12; p. 74, 19-20); proclama che non è di tutti disputare di Dio, che non vi possono accedere quanti camminano terra terra, che non è il caso di parlarne in qualsiasi circostanza, che ne possono trattare solo quanti hanno esaminato, si sono spinti innanzi nella contemplazione e si sono purificati nell'anima e nel corpo, che bisogna attendere che l'anima sia tranquilla e libera dalle contaminazioni esterne (cap. 3 coll. 13 C 12 - 16 A 4; SC. 250, p. 76, 1-13); respinge le improvvisazioni incoscienti (*ibidem* col. 16 A 4-5; p. 76, 13-14); esclude l'irresponsabilità che superficializza tutto e mette al centro la vanità, non la verità (70); restringe la partecipazione al limite della capacità dell'uditore, per evitargli di venirne oppresso (*ibidem* A 12 - B 6; p. 78, 20-27); esige il senso del limite e dell'opportunità (71), ricusando ogni insaziabilità (*ibidem* 7 col. 20 B 9-10; p. 86, 7; cfr. XXXII, col. 209 D 1-2 e 212 A 6-7; 33 col. 212 C 8-9). Insomma riserva « la libertà di discutere a coloro che nelle dispute sono misurati e veramente saggi ed assennati » (*Or.* XXXII, 32 col. 212 A 1-2), cioè alle

(70) *Ibidem* A 7-12; p. 76, 15-19. Vi vede uno scetticismo che snatura la dialettica da controllato cammino verso il vero e raffinato divertimento di begli spiriti.

(71) *Ibidem* 4 col. 16 C 8 - D 4; p. 80, 11-20. « Non proibisco di ricordarsi continuamente di Dio, ma di discettarne continuamente; non condanno la discussione su Dio come empia, ma l'inopportunità; non rifiuto l'insegnamento, ma l'eccesso ». L'identità di costruzione affianca due concetti, dato che il terzo comma non è che una precisazione del secondo. Gregorio distingue la spiritualità, la quale del ricordo di Dio si fa alimento, dalla teologia, la quale se ne fa argomento; la prima è vocazione di tutti, anche se seguita da pochi, la seconda è compito di pochi, anche se arrogata da molti. La prima è condizione di legittimità della seconda: solo pensando continuamente a Dio, se ne può degnamente parlare; la sua presenza è guida, quindi fa misura; la sua assenza, lasciando l'uomo da solo, lo espone a sbandare nell'inopportunità e nell'eccesso. Il teologo che vive in continuo contatto con Dio non fa passi falsi, li fa invece quello che riduce Dio solo a tema per manifestare la propria acutezza. Allora la teologia rischia facilmente di scadere ad « amore di gloria », ad « ambizione »: cfr. cap. 7, col. 20 B 9; p. 86, 6.

persone equilibrate, consigliando di allontanare la massa impreparata da questa strada e di dirottarla ad altro tipo di virtù (*ibidem* A 2-7). Rileva infatti (cap. 33) che, siccome ci sono molte vie di salvezza (cfr. *Or.* XIV, 5 col. 864 A 12; XXVII, 8) e parecchie assai più sicure di quella della controversia astratta, non è il caso di scegliere proprio quella « che è così sdrucciolevole e viscida e che porta non si sa dove » (*Or.* XXXII, 32 col. 212 B 14 - C 1); molto meglio tralasciare « le superflue ed inutili brame d'onore » (C 8-9) ed avvicinarsi a Dio « attraverso criteri meno rischiosi » (C 10-11). Gregorio in *Or.* XXVII, 3 col. 13 D 2; SC. 250, p. 276, 6 asserisce che per disputare di Dio è necessario essere progrediti nella « contemplazione » (*theoria*) ed in XXXII, 33 col. 212 A 13 afferma che per salvarsi non è indispensabile passare attraverso alla « contemplazione »: con questa distinzione riconferma il suo mirabile senso della misura; assicura a tutti l'incontro con Dio mediante la pratica amorosa della virtù e l'adesione alla fede della Chiesa, riservando la speculazione teorica ad una superiore chiarezza interiore; il secondo stadio, essendo più sublime, ma anche più pericoloso del primo, non può venir separato da esso. L'illusione di molti era la preminenza della teologia sull'ascesi; Gregorio li disillude prospettandone il possibile sbocco nell'inanità spirituale e, come limite estremo, nell'eresia.

Talora il pessimismo gregoriano sembra trapassare dalla contingenza storica (72) all'universalità della condizione uma-

(72) A questa appartengono le amare considerazioni che concernono la questione di Sasima. Dopo aver rievocato i suoi ideali di vita contemplativa nella quale potesse « dedicarsi ad un'esistenza di austere riflessioni e, trascurando tutto il resto, colloquiare con se stesso e con lo Spirito » (*Or.* X, 1 col. 828 A 9-11), si rivolge con rassegnata mestizia alle prospettive svanite: « Queste cose mormoravo tra me fino a quando mi fu lecito distinguere ombre e sogni » (3 col. 828 C 1). Fu un rapimento che viene visto come estatico quando si dissipò, la parentesi d'incanto d'una vita condannata ormai al rimpianto ed alla delusione. « Ed ora che fare? » (C 2): è una chiusa; davanti non gli si aprono vie ed in questa desolazione vengono a collocarsi come responsabili l'amicizia di Basilio e la canizie del padre (C 2-3). Di fronte a questa tirannia (C 8) Gregorio non reagisce più con nessuna veemenza; gli si stende nell'anima una stanchissima calma, che segna l'ardua ripresa dopo il disastro e che, con il suo sforzo di autodominio, denota quanto quella sciagura sia stata rovinosa. Quell'« amicizia che, dopo di essere stata spenta e consunta come una fiamma, si riaccende di nuovo da una piccola scintilla » (C 10-12) suggerisce quanto sia stato difficoltoso il ricupero, quanto lungo percorso abbia compiuto e quanto sacrificio di amor proprio gli sia costato. Gregorio ha alle spalle un immenso cordoglio; lo ha superato, ma se lo sente ancora incombente. La cupezza dell'antico scoramento (C 12 - 829 A 12) nella rievocazione viene rifatta presente; il ricordo rinnova: ha oltrepassato, ma non ha sconfessato; quelle recriminazioni le dice di ieri, ma neppure oggi le sa confutare, né si risolve ad attenuarne la crudezza

na: deplora infatti che abbondi l'iniquità (*Matth.* 24, 12) e che siano pochi quelli che s'impegnano davvero a soddisfare la fame di ascoltare la parola del Signore (*Or.* XXXIV, 2 col. 241 C 2-244 A 3); constata con desolazione l'inutilità dei richiami divini, per cui la malvagità continua a dominare inesorabile (*Or.* XVI, 11 col. 948 C-4); nota l'agevolezza con cui il male prevale sul bene (*Or.* II, 12); osserva la naturalezza

---

espressiva. La sagoma del padre, per devozione, viene sfumata fino a sparire, lo spazio viene però occupato in pieno da quella di Basilio, sulla quale rimbalzano gl'interrogativi rinforzati dall'anafora: ma restano tutte domande senza risposta; sembra che per l'amico non emergano difese. È il movimento tipico d'un'anima in preda ad un conflitto mai completamente risolvibile: il contrasto rinasce ad ogni istante in una dialettica che non può trovare componimento, in quanto non può accettare la rinuncia a valori contrapposti: quell'atto di Basilio fu il destino per Gregorio. Proprio nel momento in cui afferma il rifiammeggiare dell'amicizia, contro di essa scaglia durissime accuse; si dichiara convinto, proprio mentre insorge con veemenza contro la decisione di Basilio. Sopravviene poi un volonteroso superamento del rammarico, dovuto però totalmente alla volontà, il sentimento viene trascinato: Gregorio si rimette in cammino, ma la ferita resta. Il trapasso è segnato da un'osservazione che ha un forte sapore di soliloquio: « Ma a che serve rammentare tutti gli aspetti specifici del mio dolore e del mio triste abbattimento, che io definisco tenebra, quali la mente è andata escogitando? » (cap. 3 col. 829 B-1). È un lampo d'apertura sull'intimo: sul suo spirito stagnava un buio che era secreto dallo spirito stesso; ora non è sopravvenuta la luce, si è imposto soltanto il riconoscimento che l'oscurità è inutile; va avanti, ma il problema non è stato risolto. Si accuserà di stoltezza (B 3-4), allineerà motivazioni del provvedimento di Basilio (B 12-C 10), ma saranno giustificazioni che varranno per l'amico, non per sé: Basilio è assolto, ma Gregorio non è guarito. Infatti poco dopo condanna l'intervento di Basilio come « indegno dell'assennatezza che era in lui » (*Or.* XI, 3 col. 833 C 3): non vengono dunque più riconosciute le allegazioni a difesa che aveva poco prima accampate; in loro luogo sembra sottentrata una certa irritazione (C 3-5). Anche col Nisseno, a cui parla, usa una cortesia da cui traspare un nervosismo che non cura troppo di contenersi e di mimetizzarsi (C 5-13): ne apprezza la visita, ma la dichiara tardivamente inutile, finché giunge ad imporgli una scelta tra sé ed il fratello (C 13-836 A 2). Il risentimento con Basilio è tale che si riversa sotto forma di freddezza anche sul fratello, il quale a quella determinazione era stato completamente estraneo: la parentela legittima lo sfogo, che, indurendosi ulteriormente, torna subito ad investire ancora Basilio, facendone la personificazione del potere dell'autorità e della cultura (836 A 3-4): i lineamenti di Basilio si irrigidiscono quasi disumanizzandosi: non è più l'amico, sembra diventato « la forza », che domina società ed individui e tutto comprime secondo una sua astratta visione. Qui sono antagonisti: dell'imposizione di Sasima non vede più i possibili alti moventi, scorge solo il fatto, con la sua logica insita e con le sue dure conseguenze. Ed a questa sua interpretazione pessimistica gli sembra che accorra a sostegno la storia stessa: il potere tutto attira e piega (A 4-6); quello che riscontra come fatto lo trasferisce a legge e pensa che anche Basilio vi abbia ceduto. Ma è una pista che potrebbe portare lontano e probabilmente sul falso e che quindi dignità di persona e precetti biblici gli inibiscono (A 9-10); tronca perciò con un « Ma questi sono affari tuoi » (A 6-7), che vuole suonare interruzione inuggita, mentre vela un ripiegamento su di sé trepidamente appassionato.

con la quale l'uomo si abbandona al male: in questa considerazione impiega immagini che evidenziano la facilità della caduta e l'autodistruzione che il peccatore s'infligge; gli si para allo sguardo una tragica ineluttabilità di rovina (*Or.* XXIII, 1 col. 1152 B 12 - C 4; SC. 270, p. 280, 9-15); esprime il suo stupore scandalizzato dinanzi alla perversione umana ed al rifiuto della verità per seguire l'errore: si susseguono interrogative in anafora che cadono nel vuoto d'un'impossibilità di risposta e che sembrano incentrarsi in quella « corsa alla distruzione » tanto assurda quanto diffusa (*Or.* IV, 52 col. 576 B-5); dichiara che « cercare di venir liberato dalla vita di quaggiù è la prima e la più sicura delle scelte lodevoli e che è propria di una persona avveduta ed intelligente » (*Or.* II, 27 coll. 436 C 8 - 437 A 1; SC. 247, p. 126, 14-16). Gregorio non vede tutto male, ma non ha paura di vedere tutto il male e di denunciarlo intervenendo scopertamente.

IX. *Fervore della sua partecipazione: il polemista*

E di interventi scoperti ebbe innumerevoli occasioni. L'impero, la Chiesa, gli ortodossi, gli eretici, singoli individui, in quei tempi agitati e sconvolti, provocavano spesso la coscienza di un sacerdote e di un vescovo dotato di fine sensibilità ascetica e di lucida intelligenza teologica.

Fin quasi dall'inizio urtò con uno scontro frontale in Giuliano l'Apostata, nel quale vide come il suo avversario personale (73) e lo lasciò quando diede l'ultimo addio alla dignità

Gregorio smorza allora il tema con grandi lodi al Nisseno — nelle quali è però possibile avvertire una sottesa contrapposizione al contegno di Basilio — e con una sommessa apologia di se stesso (col. 836 A 7 - B 4): è una riconferma della propria posizione. La tempesta si placa ribadendo ancora una volta (col. 833 C 13-14), tra le tante, la « tirannia » subita: Gregorio tentò talora, con uno sforzo volonteroso, di giustificarla, ma dalle radici dell'essere sempre gli tornava a risalire la protesta, con una tenacia irresistibile, tanto che, ancora nove anni più tardi, riemergeva a scompigliarne tutte le regole del panegirico (cfr. *Or.* XLIII, 59, col. 573 A 2-12); era una critica dinanzi alla quale s'ingegnava di stendere interpretazioni coonestatrici (cfr. 573 A 12 - B 4), ma che sempre risorgeva: se non come incriminazione almeno come rimpianto.

(73) Per gli attacchi più significativi che spiccano sullo sfondo costante delle due Invettive e per specifici luoghi disseminati qua e là vedi: *Or.* IV, 5-6 (sul bando dei cristiani dalla cultura greca; è significativo che sia anche il primo assalto che gli sferra, fin dall'inizio, come era stata, ai suoi occhi, la prima misura repressiva presa da Giuliano negli esordi del suo governo: cfr. 6 col. 537 A 5-9); 20 (parole aspre di esecrazione, che testimoniano però solo l'avversione dell'oratore, non il demerito dell'imperatore; sono condanne, non dimostrazioni; il qualificarlo di « serpente velenoso » è un insulto, non un giudizio); 21 (col. 549 B

patriarcale (*Or.* XLII, 3 col. 461 A 4 - B 1). Non tutti i suoi attacchi contro di lui sono certo persuasivi a causa di una certa scarsezza di tratti concreti e precisi: sovente c'è più irruenza che documentazione ed il preconcetto distorce obiettive interpretazioni dei suoi atti e dei suoi intenti. Talora difetta di quella superiore imparzialità e di quello sforzo di penetrazione che sarebbero stati la vera arma contro Giuliano, il quale finisce per risultarci più l'antagonista che il colpevole: da persecutore rischia di apparire il perseguitato. C'è, più volte, uno sfogo passionale, comprensibile ma fragile; un più freddo distacco avrebbe colpito assai più efficacemente il bersaglio. Gre-

---

9-10: *annominatio* tra *apostasian* ed *epanástasin* a Costanzo, che vuole irridere nel ribelle universale l'ingrato per natura); 26 (insinuazione più che valutazione); 33 (condanna di Gallo: Gregorio sembra collocarsi al disopra delle due parti, deplorandole per non condannarle; ma in fondo la sua è una posizione rinunciataria: non voleva deprimere né uccisore né ucciso, perché entrambi li voleva contrapporre a Giuliano; però l'impostazione è fiacca ed inconsistente « dovevano peccare, perché uomini! »: C 4-5; cfr. VI, 8 col. 733 C 7-8 e D 2 - 736 A 2. È una critica generale e generica); 34 (Costanzo è « il più divino degli imperatori ed amantissimo di Cristo »: strani superlativi assegnati ad un fautore dell'arianesimo; sono distorsioni storiche per esigenze polemiche: vuol foggiar in Costanzo l'anti-Giuliano. Artificiosa poi quell'apostrofe che egli sottolinea esplicitamente e che impreziosisce con l'antinomia di dire di biasimare uno che riconosce superiore ad ogni biasimo: la consapevolezza aggrava l'affettazione); 44 (col. 568 B 9 - C 4: litania di opinioni opposte e divergenti tra gl'ispiratori di Giuliano: quel guazzabuglio di idee che, contrastandosi, si distruggono unisce al sarcasmo una forte efficacia demolitrice: attorno a Giuliano non c'era altro di meglio); 45; 48 (col. 572 C 10-11: intrighi di Giuliano e potenza di Costanzo: sollecita l'attenzione e colpisce); 56 (col. 580 B 7-8: « con la follia che balenava nei suoi occhi indicava chiaramente chi fossero coloro che aveva venerati »: pennellata vigorosa ed energica); 58 (Giuliano voleva portare contro i cristiani una violenza che non li incoronasse di martirio: la mordace replica di Gregorio è ben diretta; è la tagliente denuncia di un'ipocrita perfidia. Ci presenta un personaggio angusto e meschino, privo di qualsiasi soffio di magnanimità: non sostiene un'idea, umilia degli avversari; è un rilievo infinitamente più conclusivo di tante declamazioni; Gregorio immiserisce Giuliano spalancandogli attorno gli immensi orizzonti di Dio e della storia); 61-63 (perfidia di persecutore, ben lontano dalla *megalopsychia* degli altri imperatori, che attaccarono con aperta franchezza); 62 (col. 585 A 2-4: Giuliano era un camaleonte, animale che assume tutti i colori, tranne il bianco; sotto l'apparente realismo naturalistico della notizia si fa largo, inattesa e sanguinosa, l'insinuazione sulla sua losca condotta); 63 (col. 585 A 13 - B 3: però Giuliano usava anche la violenza: cercava di catturare i cristiani, come a caccia: sottentrava il trionfo della prepotenza); 64 (epurazione della corte ed allettamento dei militari: è robusto ed incisivo nelle sue osservazioni di psicologia; segue i fatti mentre ne osserva le leggi); 65 (adesioni a Giuliano e soprattutto resistenze ed avversioni: ha tono esplicativo ma grave; non è un racconto, è la contemplazione di un evento drammatico e cupo); 67-69 (sfida Giuliano che aveva sfidato la Chiesa, Cristo, gli apostoli. Emerge un fiero senso della potenza della Chiesa e dell'invincibilità della fede e l'orgoglio che siano la sua Chiesa e la sua fede: è una sicurezza corroborante, una delle fonti di quella pienezza interiore in cui affonda le radici la sua magnanimità. Nell'os-

gorio dinanzi al fatto ebbe la tendenza a reagire più che ad inquadrarlo e stentò a trasporsi nell'altra parte per cercare di comprenderla; vedeva la verità teologica troppo distorta ed oscurata per non schierarsi completamente a sua difesa, trascurando quel poco o tanto di giustificazione che gli avversari potevano avere. Negli antagonisti ravvisò la dottrina non la psicologia, che di quella poteva essere, in qualche modo, radice; solo all'interno dell'ortodossia trovò la disponibilità a coonestare provvedimenti da lui criticati — come avvenne nella questione di Sasima — riportandoli ad una superiore nobiltà d'intenzioni, non fuori.

---

servare Giuliano di fronte alla Chiesa parte dalla storia ma arriva presto al sarcasmo); 71 (oppone alle austerità di Giuliano quelle ben più nobili e ricche degli asceti cristiani, che contempla con un'ammirazione estatica); 73 (innumerevoli folle di persone virtuose presso i cristiani, in ogni luogo, condizione, sesso: c'è la fierezza della straordinaria forza rinnovatrice del cristianesimo) 74 (col. 600 B 1-2: ormai toccare il cristianesimo è scrollare l'impero romano); 76 (beffe per il mutamento del nome di cristiani in Galilei: provvedimento da «ragazzotto»; noncuranza spregevole verso un cervello sgangherato, anche se cinto dal diadema); 78 (raccolta meditazione sulla sublime umiltà di Cristo, che non arrossì di venir dileggiato); 79 (col. 605 A 7-12: impostura di Giuliano che si mette la maschera della volpe sulla prepotenza del leone); 81-83 (perfida malizia propria di un bigotto untuoso); 84 (col. 612 C 3-9: per non fare dei martiri non uccideva i cristiani, li esiliava; ma così li beneficava tenendoli lontani dalle sue contaminazioni); 86 (contro i cristiani fu concordato un gioco delle parti: il governo autorizzava e sobillava, la plebe con «spontaneo» moto si disfrenava nella violenza; col. 613 C 5-7: i cristiani come barbari da sterminare. In 93 vediamo questa politica condotta alla più criminale sfacciataggine ed in 94 osserviamo come l'autore la sveli schernendola nella sua vigliacca impostura); 87 (nefando scempio delle vergini); 89 (martirio del vescovo Marco di Aretusa); 90, 91, 95 (*apanthropia* di Giuliano e dei pagani, contrapposta alla *philanthropia* dei cristiani [98: col. 633 B 1]; in 94 col. 625 C 12 la nega ai partigiani di Giuliano che gliela rivendicavano: cfr. J Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden 1960, pp. 96); 91 (in 621 B 14 beffa all'«imperatore filosofo» ed in C 3-8 sarcasmo: Marco aveva salvato Giuliano nel pericolo, meritava perciò di venir trattato con la più feroce crudeltà); 96-97 (accanimento e perfidia nella persecuzione: risulta giustificatissimo il tono di scherno); 99 (farisaismo d'imporre ai cristiani per legge i consigli evangelici); 100-109 (ironico ed accanito smantellamento della pretesa di Giuliano che la cultura greca fosse suo monopolio esclusivo: più volte emergono tocchi felicemente dileggiatori, tersi, evidenti, paradossali; ragiona sprigionando l'effetto demolitore del ridicolo); 110 (col. 648 A 11 - B 8: indovinato nella sua contenutissima aria di beffa il richiamo biblico [II *Reg.* 18, 28] a Rapsace: è un proclamare che le astuzie di Giuliano erano ormai stagionate); 111-112 (Giuliano scimmiotta le istituzioni cristiane); 113-124 (radici dell'impossibilità per Giuliano di imitarle. Gregorio dimostra una chiara percezione del problema nella sua intima sostanza e procede acuto e sicuro, anche se con una pacatezza un po' smorta); V, 5 (sfida Giuliano a raccontare qualche prodigio sul tipo di quelli avvenuti tra i cristiani); 18 (vergognoso ritorno del suo cadavere e disonorata sepoltura); 19 (le province dell'impero erano affidate a rinnegati); 20-21 (capricciosa ed esagitata emotività di Giuliano quando amministrava la giustizia); 22 (quell'imperatore romano che

All'indagine storica gli mancò assai più l'attitudine che non l'occasione; per essa non ebbe né gusto né intuito; vi rinunciò senza averne misurato gli spazi; però sul decorso della storia stese talora lo sguardo vedendovi, ormai inestirpabilmente radicata, la rigogliosa potenza del cristianesimo (cfr. *Or.* IV, 74 col. 600 A 13 - B 3). Era una forte e fiera coscienza che non si basava sull'osservazione di leggi immanenti ma sulla fede: in quel fenomeno storico scorgeva agire una potenza superiore. Da questa consapevolezza e dalla finezza del sentimento nasceva un'ironia che costituiva una delle forme del successo di Gregorio di fronte a quell'imperatore che ne era

---

soffiava disperatamente, a gote gonfie, sul fuoco dei sacrifici è mordacissimo nel suo terso rilievo); 23 (sinistri presagi dal suo incontro con lui ad Atene: è un'acquaforte implacabile, ogni tratto taglia. L'oratore procede sistematico, con calma, non si lascia sfuggire nulla, come in un'indagine scientifica, ed ogni osservazione è un esame che si conclude con una condanna); 25 (rigogliosa coscienza dell'irresistibile espansione del cristianesimo di fronte al crollo definitivo del paganesimo di Giuliano: non c'è solo la turgida soddisfazione di una vittoria, c'è soprattutto la profonda consapevolezza di una forza storica che ha radici al di là della sfera umana: l'orgoglio è superato e legittimato dalla fede); 29 (fervido e compiaciuto inno sul tema: i persecutori non agiranno e non nuoceranno più); 39 (sarcastico invito a Giuliano a constatare che la sua legge che escludeva i cristiani dalla cultura era fallita); 41 (vacuità del Misopogone e delle sue lodi e gravità, rovinosa per l'impero, della persecuzione); VII, 11 (scontro con Cesario dell'« imperatore maledetto » [col. 768 C 12], il quale, come viscido serpente, tentava di celare la persecuzione per non concedere l'onore del martirio, ed a questa subdola opera di pressione imponeva il nome di « persuasione» invece di quello di tirannia [col. 769 A 4-5]; fu soprattutto un grande corruttore [A 7-9], che condusse le sue manovre non « da re ma da servo » [A 9-10: è il disprezzo supremo; incide più questa riga di molti capitoli delle orazioni IV e V]; fu un imperatore che cercò di attirare « tutti con la ciurmeria dei suoi discorsi » [A 11] e si dimostrò « demente e stolto » se sperò di catturare un uomo dalla tempra di Cesario [A 13 - B: Gregorio si pianta di fronte a Giuliano in un duro atteggiamento di provocazione; non ne ha la minima soggezione; ha rimosso la porpora per incontrare l'uomo, al quale rivolge la propria sprezzante commiserazione: se ne sente assai più alto]. L'allontanarsi nel tempo, decantandone i sentimenti, li ha resi più concentrati e più rigidi); 12 (saldezza spirituale di Cesario che, armato da Cristo, scese in lizza contro Giuliano « il quale cercava di blandirlo con la familiarità delle parole e di atterrirlo con la mole del potere »: col. 769 B 16-18); XVIII, 32 (col. 1025 B 7 - C 9: presentazione di Giuliano, « il primo e l'ultimo dei mali, un imperatore apostata da Dio e dalla ragione », il seduttore accanito, il sovrano che perseguitava tentando di nascondere sotto l'astuzia la violenza di cui tuttavia si serviva); XXI, 32 (Giuliano « coapostata di Satana », personificato nell'invidia, e suo « collega nella malvagità », sfoga la « vipera dell'empietà che da lungo tempo si portava in seno », progettando « la più disumana delle persecuzioni che fossero mai avvenute » ad imitazione « del Malvagio che abitava in lui » e così, nella sua qualità di « terribile mistificatore e persecutore », bandì Atanasio); XXV, 9-10 (col. 1209 C - 1212 A 2; SC. 284, pp. 176, 8 - 178, 3: gravità, ampiezza e ferocia della sua persecuzione); XLII, 3 (col. 461 A 4 - B 1: nuovo Nabuchodonosor, odiò Cristo perché l'aveva salvato).

così singolarmente privo: era intelligente e colto, ma di una serietà così pesantemente smorta.

All'inconciliabilità teologica si aggiunse anche, tra i due, un'incompatibilità di temperamento ad acuire la repellenza vicendevole: il chiuso e greve fanatismo dell'imperatore doveva suscitare in Gregorio una ripugnanza che si tendeva in un'irritata insopportabilità; forse prima ancora che avversario gli era antipatico. Gregorio, che viveva immerso nella luce d'una visione teologica che ne soddisfaceva la razionalità impegnandola e trascendendola in quella soprannaturalità la quale ne giustificava ed appagava il senso dell'infinito e del mistero e che vedeva nel cristianesimo l'ineluttabile trionfatore del presente e soprattutto del futuro, provava un'innata avversione nei confronti di quel teologo coronato che si attardava a rovistare in mezzo ad un vecchio ciarpame ormai fatiscente ed incapace di qualsiasi riassunzione di vita.

Ma soprattutto quello che lo urtava era la componente untuosamente bigotta del suo carattere; la sana virilità di Gregorio provava un'istintiva e profonda ripulsione per la sordida astuzia di quel dinasta sornione; lo avrebbe capito di più se avesse perseguitato con una maschia franchezza; aborriva invece quell'ipocrita lustrare le vessazioni con pseudomotivi di logica morale o politica. Le ansie che agitarono spesso Gregorio non ne intaccarono per nulla la fierezza: erano solo la ricerca di una pienezza più integrale. Egli ci affascina ancora per la sua vivida magnanimità: di qui il suo martellante addebito a Giuliano di mescolare subdolamente astuzia e violenza e di falsare ogni schiettezza giuridica per strappare al martire la sua qualifica autentica. Ai sofismi capziosi reagiva con la frequenza dell'inflessione ironica o beffarda, con l'incisione di quadretti rilevati nella loro tersa evidenza sarcastica, con una terminologia di pesantissima esecrazione, con denunce precise e taglienti nella loro pacatezza. Gli rinfacciò soprattutto l'*apanthropía*, negandogli quella che era la dote fondamentale di un uomo e di un sovrano.

Sulla scia di Giuliano, anticristiano e persecutore, si inserì Valente, anticattolico e persecutore (74), come lui ipocrita nel

(74) Cfr. *Or.* XXV, 10 (col. 1212 A 2-C 5; SC. 284, p. 178, 3-32: lo dichiara più crudele del suo predecessore e ne fornisce un documento a prova: cfr. *Or.* XLIII, 46 col. 556 C 4); XLIII, 30 (lo definisce « amantissimo dell'oro ed odiosissimo di Cristo », « non migliore dell'apostata per i cristiani » ed afferma che, non comprendendo nulla della Trinità, la ridusse in servitù, collocandola al livello delle creature); 31 (col. 537 C 1-2: giudica che la sua fu una « incursione

negare ai cristiani la gloria del martirio, colpendoli come rei di diritto comune (*Or.* XLII, 3 col. 461 B 1 - C 5) e come lui oggetto di un pronto intervento repressivo divino (75).

Ma il pericolo più grave per la Chiesa non risiede nelle guerre che le vengono mosse dall'esterno, bensì da quelle scatenate dall'interno; i nemici più pericolosi sono gli eretici, tra i quali allora primeggiavano gli ariani (76). Contro di loro impegnò una lotta senza quartiere, nella quale profuse tutte le sue doti d'intelligenza e la sua forza d'animo. Non ebbe esitazione a rispondere ai loro attacchi con dura energia (77), no-

---

barbarica »); 44 (narra una nuova spedizione contro la Chiesa « dell'imperatore nemico di Cristo e tiranno della fede » e la rappresenta come il ritorno del demonio scacciato); 45 (asserisce che imitò la superbia di Serse abbassando la natura divina nel numero delle cose create); 46 (stende un lungo elenco di violenze d'ogni tipo ed inserisce una sarcastica chiosa su quei comandanti che non sfoderavano la loro forza contro i barbari); 47 (ne espone il vano urto contro l'inflessibilità di Basilio); 48-51 (racconta come si diede per vinto il prefetto Modesto, del quale ironeggia tanto il servilismo reale [col. 557 C 4-7] quanto le ostentate pose da leone [C 7-10]); 52 (e come si diede per vinto Valente, ritraendo un quadro con forte rilievo).

(75) *Or.* XLIII, 54 col. 564 C 7-9. In *Or.* XXV, 12 lascia libero corso ad una accanita condanna contro le persecuzioni di un governatore pagano, disegnando un quadro spaventoso di violenze feroci esercitate contro i cattolici: è la sagra dell'orrore; su indubbi nuclei storici si disfrena un'enfasi tesa, tipica dell'*amplificatio* scolastica. L'indignazione è stata soffocata dallo sforzo di esprimerla; più che stigmatizzare l'efferatezza di un altro, l'oratore sembra essere sceso in gara con se stesso, dimenticando che l'efficacia dell'incriminazione esige un tono attentamente regolato. Qui le accuse, facendo mucchio, non fanno più colpo.

(76) In seconda linea, un pochino più defilati, si collocavano gli pneumatomachi, che almeno confessavano la divinità di Cristo.

(77) Cfr. *Or.* XXI, 13 (col. 1096 A 11 - B 3; SC. 270, p. 134, 1-6: accenna alla miseranda fine di Ario in un luogo immondo, scoppiato come Giuda, per aver, come lui, tradito il Verbo; altri ne contrassero la malattia e sostennero l'empietà); 22 (col. 1105 C 3-13; SC. 270, p. 154, 1-9: ricorda i vergognosi concili di Seleucia e di Costantinopoli che infamarono le due città); *ibidem* (col. 1108 A 2-14; 270, p. 156, 12-22: evidenzia la perfidia delle ambiguità ariane); 23 (segnala una pesante serie di guai introdotti dagli ariani); 24 (denuncia l'apostasia universale da loro prodotta); *ibidem* (col. 1109 B 7 - C 1; 270, p. 160, 23-31: sostiene che se a nessuno è lecito ignorare la legge dello stato, è inconcepibile che i maestri della salvezza ne ignorino i principi: è un'argomentazione polemica incontrovertibile. Come spesso in Gregorio, sullo sfondo della vigoria logica si profila un velo d'ironia; si pone al piano degli avversari nella discussione, ma si sente al disopra per la preminenza della causa: prova la soddisfazione di aver ragione ed anche quella di saperla imporre; quelle argomentazioni, se non convertono gli altri, confortano lui); 26 (col. 1112 B 12-13; 270 p. 164, 11-12: proclama che gli ariani sono stranieri che vivono in mezzo agli ortodossi); XXV, 8 (col. 1209 A 2 - B; SC. 284, p. 174, 14-27: osserva che la « pienezza dell'empietà », la « lingua dell'Anticristo », la cui morte fu degna di quella di Giuda, accese una fiamma che, dopo aver percorso una buona parte dell'universo, fu spenta a Nicea); *ibidem* (col. 1209 A 9-10; 284, p. 176, 20-21 precisa: « Ario ... fu opportuna-

nostante che abbia sempre mirato alle dottrine rispettando le persone (cfr. *Or.* XLII, 13 coll. 472 D 4-473 A 7) e si sia proposto di dimostrare e di sanare (*Or.* XXXIII, 1 col. 216 A 10-12). Le sue confutazioni furono, di norma, oneste ed aliene da cavilli, sebbene non abbiano avuto in tutti i casi la medesima

---

mente così chiamato dalla sua pazzia »); 9 (testimonia le devastazioni d'ogni genere che lacerarono la Chiesa); XXVII, 2 (col. 13 C 2-8; SC. 250, p. 74, 25-31: documenta l'altezzoso disprezzo degli eunomiani per Gregorio e la loro arrogante ignoranza); 5 (col. 17 B 4-5; SC. 250, p. 82, 17-18: li ritrae dicendo che sono « come mosche sulle ferite »); 8 (col. 21 C 8-10; 250, p. 90, 27-29: dichiara che le loro discussioni teologiche sono chiacchiere e ciarlataneria); 9 (col. 21 D-24 A 2; 250, p. 92, 1-5: ironicamente concede al suo antagonista di essere più sublime dei cieli, di esservi stato rapito come Elia e come S. Paolo e di aver avuto un'apparizione di Dio come Mosè); *ibidem* (col. 24 A 5-13; SC. 250, p. 92, 7-15: nella sua calma controllata, una terminologia fortemente sprezzante per quanti si lasciavano trascinare a diventare massa di manovra degli eunomiani; li commisera come poveri inetti, privi di qualsiasi valore umano. Alla loro indigenza intellettuale fa riscontro lo squallore morale dei settari, che scendevano a rimestare in quelle bassure. « Tendono la ragnatela per catturare », « improvvisano tutta una rigogliosa germinazione di dialettici »: è il loro metodo e rivela la loro coscienza. Gregorio li disdegna e lascia il giudizio alle cose, sfidandoli con quella serie di « perché? » ad ogni risposta che vede non poter venire); 10 (coll. 24 B 7-25 A 1; 250, p. 94, 1-14: suggerisce al discettatore impenitente una lista di temi, pronunciandola con un sottile sorriso di compatimento ironico); XXVIII, 2 (col. 28 B 10-D 1; 250, p. 102, 15-34: identifica l'eretico nelle varie belve di cui la Bibbia fa menzione favorendone il traslato simbolico: la personificazione tradisce un'avversione che da intellettiva è passata a sensitiva ed è ormai ripugnanza; sono ammonimenti, nei quali però il richiamo è fuso con la condanna); XXIX, 10 col. 88 A-1; 250, p. 196, 7: in un contesto fortemente denigratore apostrofa un eunomiano come « nuovo teologo », stendendo sullo sfondo della definizione l'insinuazione d'una competenza improvvisata e d'una teoria avventata; cfr. *Or.* XXXIV, 12 (col. 252 D 3); XXX, 7 (col. 112 C 4; 250, p. 240, 4: qualifica gli ariani di « gente in gamba », con un'ironia che è però pacata); XXXI, 4 (col. 137 A 2-4; 250, p. 280, 1-2: riprende con un'arguzia frizzante un modulo ariano che gli eretici avevano collocato al centro del loro sistema ed esaltato a motto della loro tesi); 5 (col. 137 C 7-D 1; 250, p. 284, 12-20: riguarda con un compatimento pieno d'una canzonatrice sopportazione gli incerti che, riguardo alla divinità dello Spirito Santo, pencolavano e cercavano di destreggiarsi mediando tra le posizioni altrui); 7 (coll. 140 D 2-141 A 5; 250, p. 288, 17-24: beffa l'avversario continuandone le argomentazioni perfettamente in stile e conducendole all'assurdo evidente; è una ritorsione efficace nella sua scanzonata disinvoltura; cfr. XXXIII, 7 col. 224 A 5-B 8); 18-19 (abile e spigliato, alle sottigliezze eunomiane sa rispondere sul medesimo tono); 20 (col. 156 A 9-B 14; 250, p. 312, 1-19: è accorto nell'esplicitare le antinomie dei ragionamenti altrui con la *deductio ad absurdum*, alla quale mescola volentieri un'ironia controllata ma penetrante); *ibidem* (col. 156 C 1-2; 250, p. 314, 21: rappresenta Eunomio — che non nomina mai — come *epipedésanta* sullo Spirito: la formulazione è insieme immediata, vigorosa, sdegnata e pittorescamente incisiva); 23 (col. 157 C 9-D; 250, p. 318, 1-6: assume un sicuro atteggiamento di sfida); 24 (col. 160 B 5-C 5; 250, p. 320, 1-13: smantella con perspicua vivacità il letteralismo biblico che s'aggrappa alle parole trascurandone il significato, che era uno dei ripieghi di Eunomio; Gregorio disserta con il brio incalzante di chi è certo d'aver ragione); 28 (col. 164

immediatezza di perspicuità e di forza persuasiva: vide con sicurezza, anche se talvolta attraverso ad un velo di foschia. Gli affluì sempre, all'occorrenza, una varia abbondanza di passi biblici e di considerazioni logiche e dialettiche a cui attingere. Gli veniva spontaneo guardare gli eretici dall'alto al basso, con

---

D 3 - 165 A 3; 250, p. 330, 5-9: scaglia un'imprecazione di sapore biblico contro gli opportunisti negatori dello Spirito Santo; oltre all'avversione contro l'errore lo sospinge la ripugnanza contro gli specialisti del mimetismo occasionale ed ambientale: insieme al Dio profanato reagisce all'umanità degradata; cfr. *Or.* XLI, 6); XXXIII, 1 (coll. 213 A 1 - 216 A 7: dileggia con scioltezza di mosse e freschezza di spirito gli ariani, che si arrogavano la verità perché possedevano il potere e la ricchezza; cfr. 6 coll. 221 C 6 - 224 A 1; 7 col. 224 B 9 - C 5; 13 col. 229 C 13 - D; XLII, 7 col. 468 A 3-4); 3-17 (rievoca le loro contese ed insinuazioni violente, accanite, perfide contro gli ortodossi); 5 (coll. 221, A 7-9: punta un'ironia mordente pur in una certa pacatezza di tono: gli ariani non ricordavano le soperchierie che avevano commesse con tanto gusto, « ma il sopruso subito ha la memoria più lunga! »; vedi in A 14 - B 1 lo sdegnoso disprezzo con cui rinfaccia loro i maltrattamenti compiuti « a mezzo giorno, in mezzo alla città »); 7 (col. 224 A 9-10: « Noi siamo piccoli e proveniamo da piccoli »: accorda quello che era il loro altezzoso rimprovero, facendosene un implicito motivo di vanto nello spirito evangelico; cfr. XXXIV, 7 col. 248 B 2-5; XLII, 7 col. 468 A 4 - B 7); 8 (ritorce la propria rozza semplicità di vita contro il loro sfarzo con un tono beffardo che diventa sfida: è l'ascetismo contro la mondanità più pacchiana, la soprannaturalità contro il sensualismo più impulsivo. Gregorio non solo si sente dalla parte della ragione, ma anche in una sfera più alta. È una commiserazione che produce naturalmente l'ironia; il motivo gli è così congenito che continua); 14 (col. 232 A 8-9: replica con uno dei tanti spunti polemici ed ironici: è la finezza che risponde al predominio della forza, la perspicacia alla vacuità); 15 (coll. 232 C 11 - 233 A 3: porta la diversità al culmine in una serie di antitesi che segnano l'incompatibilità: gli ortodossi hanno i valori, gli ariani le parvenze terrene. Quella di Gregorio non è la rivalsa dei deboli, è la elevazione dei forti; non sale perché respinto dal basso, ma perché tale è il cammino di una razionalità depurata. Reincontriamo una delle innumerevoli testimonianze della spiritualità del Nazianzeno: fatiscenza del transeunte ed esigenza dell'eterno; il suo costante impegno di purificazione lo innalzava naturalmente a quelle specole. Quelle antinomie sono certezze e sono conforti corroboranti); 17 (col. 236 B 6: si chiede: « È possibile essere spirituali senza Spirito? »: è un assioma che sboccia in una catena di altri. Gregorio sa dialettizzare la teologia: la fa sconfinare nel mistero, ma nel cammino al di qua di quel limite la illumina con tutte le luci della ragione; è assai frequente che su questo uniforme splendore scintillino bagliori: sono gli incontri più felici di speculazione e di rivelazione); XXXIV, 12 (col. 252 C 7-9 e D 3 - 253 A 2: richiama alla coerenza, di cui sottolinea il valore, qualora anche si esplicasse nel falso. Gregorio ha sempre visto nella consequenzialità del ragionamento l'interlocutore della rivelazione predisposto dalla Provvidenza. C'è già una dignità nell'uomo prima ancora di venire in relazione con Dio: ma non è chiusa, è chiamata ad aprirsi nella sublimazione di quell'incontro); XXXVIII, 6 (col. 317 A 6-9: alle canzonature di essere straniero, rustico, austero e povero, le raccoglie in una rivalsa ironica e polemica; non c'è rancore, ma neppure passivismo: difende la sua persona per la verità trinitaria che sosteneva, ma anche semplicemente perché era nel giusto; anche i valori umani, quando sono autentici, sono valori).

un compatimento pieno di commiserazione, per la confusione caotica nella quale si muovevano (cfr. *Or.* XXXI, 1 col. 133 B 9-12; SC. 250, p. 276, 9-12), come era solerte nell'osservarne le modalità dialettiche (*ibidem* 19 col. 153 C-3; 250 p. 310, 8-11): era un controllo che lo rassicurava per parte sua e gli permetteva ritorsioni decisive contro di loro. Gregorio sapeva scendere sul terreno della sottigliezza sul quale si era posto Eunomio: forse non gli era particolarmente congeniale, non l'avrebbe scelto, ma non lo temeva: non aveva angoli morti di fronte alla mobilità dell'avversario. Era volentieri sottile, ma a patto di essere altrettanto perspicuo e solido; differiva totalmente dagli ariani che, speculando sulla leggerezza, irretivano gl'individui superficiali, inebriandoli d'una dialettica speciosa e rendendoseli ossequenti zimbelli (*Or.* XXVII, 9 col. 24 A 8-13; SC. 250, p. 92, 10-15): gli ariani si trovavano bene in mezzo alla « immondizia » della società, che effeminavano ulteriormente infatuandola, così da farne « una fucina d'empietà ». Gregorio invece rivolgeva il suo appello all'uomo sano e vigoroso che egli cercava di formare: degli antagonisti non oppugnava solo la teologia, ma anche l'antropologia; la verità, per lui, presupponeva nei destinatari saldezza e discernimento. Fu quindi ostile agli ariani perché essi, dopo aver soppresso la soprannaturalità del Verbo, negandone la connaturalità, svilivano la natura umana strumentalizzandola con l'inganno e la profanavano vivendo in un naturalismo assai consono con le cupidigie istintive.

Aberranti nel campo della teologia, lassi in quello dell'etica, erano anche elusivi in quello della logica: Gregorio ironizza sugli invincibili passi biblici che gli eunomiani gli opponevano (*Or.* XXX, 4 col. 108 A 5-6; SC. 250, p. 230, 1), beffandone l'audacia dell'esegesi (*ibidem* col. 108 A 11-12; p. 232, 7), ed offre un esempio delle loro capziosità (78). Li chiama perciò « chiacchieroni » (*Or.* XXXI, 13 col. 148 B 3; 250, p. 300, 4), rimprovera loro « una smania di parlare ed un'empietà eccessiva » (*ibidem* 21 col. 157 A 3; 250, p. 316, 14-15), bolla Eunomio come « sicofante delle parole » (*ibidem* 24 col. 160 C 4-5; 250 p. 322, 13; cfr. XXXVIII, 14 col. 328 A): a loro oppone

(78) *Or.* XXXI, 7 col. 140 C 1-9; SC. 250, p. 286, 2-9: sono catene di dilemmi che vogliono condurre ad un assurdo intinto di ridicolo; però tutto è basato su ragionamenti pesantemente concreti, che non tengono conto della diversa portata dei termini, usati in senso proprio ed analogico. È una dialettica formalmente inesorabile ma vana, perché si sviluppa sul vuoto dell'equivoco; abbacina, ma a patto che non si rifletta alla reale accezione dei vocaboli: è fatta per il successo immediato nella folla, ma non resiste ad una solerte analisi critica; gioca sulle parvenze speciose. Gregorio la deride calcandone ulteriormente la consequenzialità.

un'altra dialettica stringente e spesso compatta, finalizzata a sfatarne le ambiguità di fondo. Talora contro di loro sfoga una specie di irritazione, tra accusatrice ed accorata, quando riflette sulla loro astiosa meschinità nei confronti di Gesù (*Or.* XXXVIII, 14): il disconoscimento di Cristo lo sente quasi come un'offesa personale; la sua è una perorazione che suona riparazione; Gregorio si schiera dalla parte di Cristo con un velo di stupore di trovarsi qualcuno di contro. Si cruccia che, siccome Cristo si è fatto perfino uomo per noi, ci sia qualcuno che lo consideri solo uomo come noi; nelle sue parole si fondono sdegno e tenerezza; quell'umiliazione, che gli ariani imputavano a povertà di natura, Gregorio la venera come mistero della redenzione. Al vedere come quegli eretici rilevassero in Gesù soltanto le manifestazioni umane accantonando quelle divine (*ibidem* 15 coll. 328 D 7 - 329 A 1) esce in una drammatica esclamazione (79) che fa degli ariani e dei sabelliani i perenni crocifissori: la fede non è soltanto adesione teorica, è rapporto personale con Cristo (80).

---

(79) «Quali maltrattamenti subisce ancora adesso il Verbo!»: col. 329 A 1-2.

(80) Sullo sfondo della mania discettatrice propria degli ariani Gregorio profila i sofismi e gli artifici della dialettica e della filosofia classica, che avvolge in un'aura di disapprovazione e dichiara non necessari alla salvezza (*Or.* XXXII, 25 col. 201 C 4-11). Non rifiuta la filosofia come tale, ne respinge soltanto le sottigliezze capziose, che dell'autentica filosofia costituivano una degenerazione alimentatrice di vanagloria, ed avevano abbandonato lo scopo essenziale di tendere alla ricerca del vero. Di questi tecnicismi astrusi che si ripiegavano su se stessi compiaciuti, testimoniando orizzonti angusti, Gregorio dice che «s'introdussero funestamente nella nostra Chiesa, come una sorta di piaghe d'Egitto» (C 9-11): la solennità antonomastica della designazione e la sfumatura di sacro che comporta conferiscono al giudizio un'ufficialità che lo vuol rendere definitivo. Gregorio alla pretesa di complicate elaborazioni filosofico-teologiche oppone la professione della semplice fede essenziale (col. 204 A 1-3), che però distingue nei due stadi della tacita adesione mentale e della esplicita proclamazione pubblica (A 3-6), particolarmente attuali in quei tempi di diffuse renitenze trinitarie. Si mostra restio ad un indifferenziato inoltrarsi verso la natura della salvezza attraverso a speculazioni solitarie: «Tu cammini per un sentiero non battuto ed inaccessibile, io invece per uno frequentato e che ha salvato molti» (A 8-10). Gregorio non condanna l'indagine, la sconsiglia ai dilettanti presuntuosi, i quali, per mancanza di attrezzature, finiscono per smarrire anche la fede di base: nella loro fragilità intellettuale e morale dimenticano che la sostanza è la rivelazione, della quale l'investigazione si propone soltanto un ricco possesso, e fanno dell'investigazione la sostanza, della quale la rivelazione si riduce a materiale. C'è il rischio di lasciarsi affascinare dallo strumento e di mettere in disparte, attratti dall'ingegnosità delle parole umane, la semplicità salvifica della parola divina. Gregorio ha chiara dinanzi allo sguardo la figura dello «stolto dalle labbra tortuose, il quale, nella sua incompetenza, confida nell'esposizione della dottrina e svuota la croce di Cristo» (cap. 26 col. 204 C 5-7): la teologia è esposta al pericolo di trasformarsi da comprensione umana in umanizzazione; il ricercatore può farsi specchio di se stesso.

Se gli ariani erano i più virulenti e numerosi, avevano ancora una diffusa presenza i sabelliani, i quali, per la caratteristica del loro errore, contrario a quello degli ariani, venivano spesso con loro accoppiati e coinvolti in una comune esecrazione per il loro scempio trinitario. Ma nell'imminenza dell'apollinarismo, già serpeggiante ed accuratamente mimetizzato, non mancavano altri eretici a travagliare la Chiesa, particolarmente in quel crogiuolo di opinioni e di razze che era Costantinopoli, la cui popolazione era affluita da tutte le parti dell'impero (81). Inoltre, quantunque in Oriente il cristianesimo fosse ormai diventato maggioranza, permanevano ancora notevoli chiazze di paganesimo in tutte le classi sociali: nel suo zelo di illuminatore Gregorio non mancò, sebbene piuttosto raramente, di confutarne miti (82), usi e dottrine (83). Esso era per lui la falsificazione e la profanazione di tutti i valori teo-

(81) In *Or.* XXV, 8 col. 1208 C-1209 A; SC. 284, p. 174, 1-12 elenca in tono sprezzante un'ondata di sette (cfr. anche *Or.* XX, 12 coll. 1144 C 13-1145 A 8; SC. 270, p. 244, 12-21) che il tempo aveva ormai travolte nel suo « abisso di silenzio »; lo scrittore contempla sparire quei miseri corifei dell'errore con la soddisfazione di chi vede finalmente arrivare un periodo di libero respiro per la verità, ma anche con la tranquillità di chi se lo aspettava, poiché ben ne conosceva l'intima inconsistenza. In XXXIII, 16 col. 233 C 7-236 A 2 li rappresenta messi al bando dai fedeli quali estranei all'ovile della Chiesa e li bolla identificandoli con l'antitesi del Buon Pastore di *Ioh.* 10, 5. In XXXIV, 10 col. 249 C 2-11 scandisce un catalogo di eresie contro le Tre Persone trinitarie, non più nominativo ma indicativo delle posizioni, escludendole dall'universale buon senso umano: è una fila di aberrazioni che con il loro stesso rapido succedersi si proclamavano tali, distruggendosi a vicenda e mostrandosi cervelloticamente instabili. In XXXIX, 18-19 coll. 356 B 6-357 C 3 sviluppa ampiamente un'offensiva contro i novaziani, scendendo anche sul piano personale in nome d'un'esperienza generale: il loro implacabile rigorismo è respinto sia in nome della misericordia di Cristo che della nostra umanità. Duri rimproveri, aforismi pensosi e provocatori, sfide su base biblica, appelli alla comprensione, punte mordaci (cfr. 357 A 5-9), repliche, imputazioni d'incoerenza, lasciano trasparire un'intima brama di ricondurre l'interlocutore alla verità; una superiore grandezza d'animo parla nell'interesse dei novaziani ed in favore della fragilità umana. È magnifica la parenesi: « Se il caso è dubbio, vinca la benignità! » (col. 357 B 1-2), nella quale echi giuridici universalmente accettati vengono assunti e riscaldati da una generosa larghezza di cuore: l'umanità è una delle grandi leve per sollevare l'umanità; si astrae dalla colpa dimostrandosi superiore alla colpa. In *Or.* XXII, 13 col. 1145 A 12-C 3; SC. 270, p. 246, 1-16 condanna l'apollinarismo con una chiarezza sufficientemente esplicita, cercando tuttavia di tenere piuttosto nell'ombra gli apollinaristi, nella speranza che il riguardo ne facilitasse il ricupero all'ortodossia. In XXVII, 10 col. 24 C 2-3; SC. 250, p. 96, 8-9 nel corso di una rassegna di errori sostenuti da vari filosofi irride i « mortali discorsi sull'anima »: l'ipallage è felicissima nella sua beffa scanzonata; quanta incosciente fatiscenza in tanti burbanzosi discorsi!

(82) Per una panoramica puoi scorrere le esplicazioni che ne diedero Nonno ed altri scoliasti, sui quali vedi F. TRISOGLIO, *Mentalità ed atteggiamenti degli scoliasti di fronte agli scritti di S. Gregorio di Nazianzo*, in « Studien zur Ge-

logici e morali e si risolveva quindi nel « disonore » dell'uomo (*Or.* XXXIX, 6 col. 341 A 7).

La presenza di Gregorio nella vita ecclesiastica del suo tempo non si esauriva però nella polemica verso l'esterno, poiché anche all'interno scorgeva tutto un deplorevole intreccio di storture. Nel nome di quella verità che egli pose a culmine dei valori ed a fondamento della dignità umana e che non mise mai in contrasto con la carità, si sentì in obbligo di parlare e denunciò. Non dimostrò il suo intenso amore della Chiesa nascondendone le piaghe: la nobilissima intenzione gli fu garante della franchezza. Lamentò il livello morale, sovente piuttosto modesto, di tanto mondo ecclesiastico e ne segnalò gl'inquinamenti (84) senza rifuggire da un realismo che, comunque, non fu mai abbandonato all'impeto del dispetto né sottratto al filtro di una sublime coscienza. Con immagini o

---

schichte und Kultur des Altertums », N.F., 2. Reihe: *Forschungen zu Gregor von Nazianz*, 2. Band: II. Symposium Nazianzenum, Paderborn 1983, pp. 187-251.

(83) A non tener conto delle due invettive contro Giuliano (particolarmente estesi i richiami in *Or.* IV, 115-122; V, 31-32), la trattazione unitariamente più compatta si trova in *Or.* XXXIX, 3-6, dove sottolinea la diversità tra il mistero cristiano ed i misteri dei demoni in uso presso i pagani e ne evidenzia le volgari assurdità ed indecenze, ripugnanti a qualsiasi intelligenza. Lo urtano in modo speciale le contraddizioni (col. 337 A 5-6), la grossolanità del patrimonio leggendario, la bassezza di favole che da divagazioni fantastiche facevano presto a trasformarsi in codici morali, le molteplici aberrazioni che offendevano già subito il buon gusto. Il tono è tanto irremovibile quanto pacato, appena mosso da qualche punzecchiatura ironica (cfr. col. 337 B 12; B 14 - C 1; 340 A 12-13; 341 A 8-12).

(84) Oltre alle note 66 e 67 vedi *Or.* II, 8 (coll. 416 B 6 - 417 A 9; SC. 247, p. 98, 3-22: arrossisce dinanzi a quanti si affollano attorno all'altare senza nessuna dignità spirituale vedendo « in quella dignità solo una risorsa per vivere »: la vergogna davanti al dilagare di una tale indecenza gli brucia tanto da suggerirgli le frasi più caustiche, le quali provengono sia dal senso dell'impotenza che da quello di un dovere che trova la sua giustificazione in se stesso indipendentemente dai risultati. Dice infatti con alta nobiltà: « Se bloccare questo andazzo supera le nostre capacità, tuttavia almeno l'esecrarlo ed il provarne onta costituiscono una cospicua componente della pietà »; forse è nulla, ma è tutto quello che può fare: c'è già una responsabilità dinanzi a se stesso); XIII, 3 (rivolge un aspro attacco contro un avversario di Basilio: le espressioni, pur controllate, paiono le più taglienti che abbia trovate; sul biasimo emerge lo scandalo); XVIII, 16 (col. 1004 C - 7: testimonia lo stato di squallore e di selvatichezza in cui era caduta la Chiesa di Nazianzo in passato); 35 (rievoca i torbidi che accompagnavano le elezioni episcopali e che raggiunsero il colmo dell'accanimento e dell'irragionevolezza nel caso di Basilio, l'opposizione al quale fu opera dell'invidia); 37 (col. 1036 A 1-3: rammenta come la grande maggioranza dei vescovi avesse pavidamente ceduto a Giuliano); XXII, 4 (col. 1136 B 2-9; SC. 270, p. 226, 16-22: in probabile riferimento allo scisma d'Antiochia rileva l'assurdità di contrasti privi di qualsiasi fondamento dottrinale: è una mania di autodistruzione, che Gregorio osserva con un turbamento sbigottito); XXXIII, 13 (col. 229 C 2-3: ritorna con vigoria ironica di rappresentazione sul cupido accor-

senza, le sue critiche cadevano aspre e pacate: erano condanne, ma erano soprattutto richiami. Per parlare non gli mancavano gli avalli né dell'austerità di vita, né dell'autorevolezza culturale né della lucidità introspettiva, e parlò con decisione e con forza. Una notevole parte dei suoi acri ammonimenti li tenne dinanzi ad un Concilio, fronte a fronte, li disse, non li scrisse da lontano. Nel corpo episcopale si sentì sostanzialmente un isolato a causa dell'altrui angustia morale, che si traduceva facilmente in rivalità ostile (*Or.* XXXII, 1 col. 173 A 13 - B 1). A tutti sciorinò la propria piccolezza di provinciale (... XLII, 1 col. 457 A 6-8 ...), ma affermò anche risolutamente il suo distacco dal fasto episcopale: asserì di aver cinto la tiara per obbedienza allo Spirito e ad assicurazione della sua sincerità aggiunse una imprecazione contro di sé, che suonava ben più appassionata di un malaugurio retorico: « Se dico il falso... possa non liberare nessuno dall'errore! » (*Or.* XXXIII, 13 col. 229 C - 8): quest'ingentissimo senso della verità era il suo motivo di vita, severo, ma gli doveva anche dare la sensazione d'un'infinita dignità e libertà spirituale, di una tranquillante e corroborante pienezza.

Talora le sue rampogne coinvolgono tutto il popolo cristiano, considerando l'intera comunità corresponsabile degli sban-

---

rere alla dignità episcopale); XLII, 21 (coll. 481 D 4 - 484 A 11: si dissocia dalla guerra religiosa e si chiede, smarrito, come possa riconnettere vescovi in lotta gli uni con gli altri ed i rispettivi fedeli che li seguono, tanto più che la spaccatura aveva ormai assunto dimensioni cosmiche, scindendo in due tronconi l'Oriente e l'Occidente. Il triplice *anti-*(A 1-3) è quello che spicca tra quei vescovi e quei cristiani); 22 (col. 484 B 6-9: personifica gli antagonismi episcopali nell'esaltazione del tifo nel circo, abbozzando una scena che, sotto il pittoresco acuisce la censura: le immagini evocano atteggiamenti, ma suggeriscono anche l'indegnità dei sentimenti che rappresentano); *ibidem* (B 9 - C 6: biasima quel mondo di incostanza e di incoerenza che tradisce un'assoluta miseria morale. Aveva ammirato con un profondo fremito d'orgoglio Basilio saldo come uno scoglio [*Or.* XLIII, 47 col. 557 A 8-10] e qui deve constatare dei vescovi volubili come le maree: è la desolazione morale che soprattutto lo colpisce; la rissosità dogmatica potrebbe anche includere una certa dirittura nella difesa d'una creduta verità o della sua migliore formulazione, non ce n'è invece nessuna in questa mobilità che, se era sospinta da interessi, pare soltanto dominata dal capriccio); *ibidem* (col. 484 B 12-14: « Oggi *synthromoi kaì homódoxoi*... domani *antithronoi kaì antidoxoi* »: c'è l'attitudine agli abbozzi essenziali propria di un robusto poeta satirico); 24 (col. 488 B 12 - C 3: parte con un completo discredito della massa, che si ritorce poi però in larga misura a condanna di un episcopato che non aveva saputo formarla. La citazione di S. Paolo assume un'intonazione sarcastica, aprendosi sulla prospettiva di vescovi che conducano alla perdizione); 27 (col. 492 B 8: invita qualcuno ad imitarlo nella secessione dalla sede episcopale per la pacificazione di Antiochia; per il patriarcato siriano abdicava a quello costantinopolitano: il suo esempio costituiva una dura intimazione a Flaviano ed alla sua fazione: agli alti precetti apponeva una firma straordinaria. A quei vescovi prospettava un amore della Chiesa a prova di dimissioni).

damenti dogmatici e disciplinari della Chiesa (85). Quello che soprattutto lo amareggia è la constatazione di un mondo dilaniato in mille divisioni: gli errori che di queste frammentazioni sono gli agenti sembrano venire da esse quasi superati, come se gli effetti straripassero sulle cause: gli sviamenti teologici sono gravi, ma ancora più rovinosi si presentano le contrapposizioni che producono. Su di esse Gregorio fissa lo sguardo: lo stato delle cose né lo ignora per insufficienza penetrativa, né lo vela per un irenismo che autorizzi all'acquiescenza.

L'eresia si attua in sovvertimento (*Or.* XXV, 15 col. 1220 A 14; SC. 284, p. 192, 14), il quale si traduce in accusa alla fede (*Or.* XXII, 10 coll. 1141 D 2 - 1144 A 4; SC. 270, p. 240, 7-16): è una trafila ingiusta ma logica, che dovrebbe imporsi al cristiano come norma di comportamento; ciò non avviene: è proprio una tale assurdità in quanto assurdità che tormenta Gregorio. Per questo suo ideale di riportare la coerenza Gregorio si espone e si getta; non mira a coprirsi né per l'oggi né per il domani; non ha interessi personali a cui badare: di

(85) Oltre alla nota 68 vedi *Or.* XXI, 33 (col. 1121 B 11-14; SC. 270, p. 180, 14-16: numerose lacerazioni, confusioni e sette); XXII, 4 (col. 1136 A - 10; SC. 270, p. 226, 1-9: odi accaniti che sostituiscono la carità tipica del cristianesimo. C'è brio e fervore; il fraseggiare mobile e nervoso, si adegua perfettamente all'irrequietezza dell'irritazione; l'incoerenza irragionevole si rivela di passo in passo più ampia ed opprimente sotto il martellare di quelle frasi concise che puntano al cuore della questione); 6 (diversità di giudizi per simpatie faziose e deferimento a laici della decisione su cose sante, mettendo loro in mano armi contro il cristianesimo); 7 (col. 1140 A - 7; p. 232, 1-7: calorosa esortazione ai cristiani a sorgere dall'ubriachezza che li sospingeva a ciechi combattimenti vicendevoli); *ibidem* (col. 1140 A 7-10; p. 234, 7-9: « Donde viene che ci spossiamo in un'immortale fatica? O meglio, non ci spossiamo per niente, ma attingiamo forza dai mali, come capita ai pazzi e proviamo gusto a consumarci »: è una radiografia che documenta uno stato e sospinge potentemente ad un altro); *ibidem* (col. 1140 A 10 - B 12; p. 234, 9-25: miseria spirituale ed angoscia per i mali che stanno per abbattersi sulla Chiesa: si intravvede il fumo dell'Anticristo); 8 (col. 1140 C 5-13; p. 236, 9-15: spunti d'irrisione offerti allo scetticismo beffardo dei Costantinopolitani); *ibidem* (col. 1140 C 14 - D 1; p. 236, 16-17: « Ci sarebbe da meravigliarsi se non mi si rivolgesse un'imputazione in tribunale perché voglio fare del bene »); 10 (col. 1141 C 14 - 1144 A 4; p. 240, 5-16: discredito gettato sulla fede in seguito alle accuse rivolte ad alcuni cristiani, quasi che fosse la legge ad insegnare il male. È un realismo che diventa allarme); 11 (col. 1144 A 8-11; p. 242, 2-5: fervido invito a svegliarsi, a vergognarsi, ad evitare almeno le lingue dei nemici facilmente inclini alla calunnia); 12 (col. 1145 A 8-11; p. 246, 21-23: contrasti tra cattolici che pur concordavano nella fede); 13 (col. 1145 C 3-7; p. 248, 16-21: frazionismo cattolico e relativi scontri); *ibidem* (C 8-10; p. 248, 22-23: « accendiamo l'altrui brama di potere, che mettiamo ad appoggio della nostra rissosità »); 14 (col. 1148 A 2 - B 5; p. 250, 3-18: avversità che Gregorio, postosi come intermediario tra i due partiti antiocheni, raccoglie da entrambi, ben disposti a cacciarlo per poi battersi direttamente tra di loro; tutto quanto c'è di pacifico e di moderato viene colpito dall'uno e dall'altro col di-

qui quella sua incantevole franchezza e libertà, e quella sua meditata (cfr. *Or.* XXII, 9) inflessibilità dinanzi alle critiche ed alle maldicenze.

Tra la popolazione cristiana c'era una speciale categoria alla quale Gregorio si rivolse ripetutamente con severità di ammonimento ed erano gli eunuchi che, a corte, avevano largamente condiviso le tendenze arianeggianti di Costanzo e di Valente, diventando uno dei centri più compatti dell'eresia (86). Ma lo spettro della sua attenzione era assai più ampio, commisurato ai contatti che i rapporti quotidiani e le incombenze pastorali gli aprivano. Interviene così in una larga gamma di occasioni e di toni: riprova la superbia di Lucifero con un sapido gioco di paronomasia (cfr. *Or.* XXXVI, 5 col 269 C 11-13: *theîos... theós*); lancia un'imprecazione contro l'invidia, veleno che punisce giustamente coloro che ne sono affetti consumandoli (XXXVI, 4 col. 269 B 14-C 3; cfr. cap. 5): satireggia i Farisei che tentavano Gesù e, mentre si proclamavano interpreti

---

sprezzo e con gli assalti); 15 (celebrazione della pace, contro le inimicizie); XXIII, 2 (odio e parzialità di avversari calunniatori, indulgentissimi verso le loro colpe ed intransigenti verso gli altri); 3 (col. 1153 B 5-10; SC. 270, p. 284, 1-5: sfida ai nemici ad esaminare da vicino la situazione dei cattolici); XXVII, 7 (col. 21 A-2; SC. 250, p. 88, 26-28: azione corruttrice che esercita, anche tra gli esterni, il dissenso dei cristiani); XXXIX, 14 (col. 352 A 3-12: energico rimprovero contro quei giovani ignoranti e boriosi che pretendevano dettar leggi nella Chiesa: offre loro uno schema di meditazione); XLII, 20 (col. 481 C-5: « Sono stanco di combattere contro le parole e contro l'invidia, contro i nemici e contro i nostri: gli uni tirano al petto e raggiungono meno il bersaglio, perché non è difficile guardarsi da ciò che è palesemente nemico; gli altri tengono d'occhio le spalle e fanno più male, infatti ciò di cui non si sospetta colpisce meglio nei punti vitali »: affiora schietto l'accoramento di amare esperienze; è una sapienza che sa tanto di vissuto); *ibidem* (col. 481 C 5-D: particolareggiata similitudine della nave nella bufera con l'equipaggio in rivolta: è letterariamente assai curata, ma in ogni particolare il lato tecnico viene come imbibito da un rimpianto sconsolato: l'immagine è lunga, perché gli occhi non sembrano potersi staccare da quel miserando spettacolo. La similitudine non era solo una constatazione per lui, era anche una meditazione per gli altri; era quindi opportuno che la rappresentazione stazionasse evidente nel campo visivo. Il giudizio dell'oratore si era obiettivato in una realtà che parlava essa stessa con quel potere persuasivo che solo essa conosce, dato che si rivolge non solo all'intelligenza ma a tutta la persona).

(86) Cfr. *Or.* XXI, 21 (col. 1105 B 2-7; SC. 270, p. 152, 15-19: li qualifica come « incerti nel sesso ma evidenti nell'empietà » e si meraviglia che gl'Imperatori romani affidassero loro incombenze virili); XXV, 9 (col. 1209 B 11-C; SC. 284, p. 176, 7-8: ne denuncia l'autorità acquisita sotto Costanzo); XXXVII, 19 (li apostrofa con un aspro rabbuffo ispirato ad ironica alterezza); XLII, 26 (col. 492 A 5-7: dichiara d'ignorare se fossero fedeli all'Imperatore, ma di sapere che nella maggioranza non lo erano a Dio); XLIII, 47 (col. 557 B 5-9: proclama quelli asserviti a Valente di essere virili solo nell'empietà e capaci di sfogare la libidine soltanto con le parole).

della legge, non la capivano (XXXVII, 5 col. 288 B 10-13: con altra succosa paronomasia); teme i lupi ed i grassatori del suo gregge, cioè l'opera pervertitrice degli eretici e quella sconvolgitrice di Massimo il Cinico e li stimola un po' bruscamente alla conversione (XXVI, 3); proibisce le *subintroductae,* mettendole in guardia da una « voluttà schiava » e dalla tentazione (XLIV, 8 col. 616, B 1-4); allontana da ogni libidine (XIV, 17 col. 881 B 8-9); scredita nell'avido « colui che cerca di non avere nessun vicino, come se fosse destinato a vivere solo sulla terra » (*Or.* XVI, 18 col. 957 C. 10-11); condanna gl'incettatori nei tempi di carestia (87); fa sentire la stoltezza dell'insaziabilità e l'ingiustizia che grava sul lusso (*Or.* XVI, 19 coll. 960 C 11-B 5; cfr. XIV, 16-17 e 24); commisera, nella loro voracità gaudiosamente soddisfatta, coloro « che si gonfiano rimpinzandosi di pianure e di montagne » (*Or.* XVI, 19 col. 961 A 1-2); irride i cupidi « che cercano un altro universo da possedere e si lamentano che Dio abbia fatto il mondo troppo stretto » (*ibidem* A 6-7); insiste che il ricco dovrebbe con la sua generosità « guadagnarsi la misericordia con la misericordia » (*ibidem* B 6; cfr. XIV, 5 col. 864 C 1-7; 35 col. 904 C 10-11; 36 col. 905 C 10-14; 38 col. 908 C 1-6); deplora chi « brama ancora i residui dei piaceri pur essendo giunto ai residui della vita », mentre « è vergognoso che si appassisca la vita e non si appassisca la scostumatezza » (88); qualifica di « bestie » coloro che trascurano il battesimo (XL, 23 col. 389 A 6-8); sconfessa con calma e sicura energia la discriminazione dell'uomo e della donna dinanzi all'adulterio (*Or.* XXXVII, 6 col. 289 A 9-B 4); traccia con tocchi vigorosamente incisivi, un ritratto veristicamente sprezzante del volgo, insensibile ai valori dello spirito e tutto volto alle parvenze esterne ed agli interessi (*Or.* XLII, 24 col. 488 B 12-C 1); rende con felice rilievo il contrasto tra il fare progetti ed il realizzarli (89); ironeggia acutamente sulle umiltà che cercano l'applauso (*Or.* XXXVI, 3 coll. 268 D 4-269 A); mette in burla e demolisce le favole celebrative degli an-

(87) *Or.* XVI, 19 col. 960 B 12-C 10; XLIII, 34 col. 544 A 2-B. Cfr. col. 544 A 5: « coltivano le sventure » come gli onesti fanno con i campi: è espressione densa e potente, che con la sua novità richiama e con la sua forza scuote. Meno appariscente, ma ugualmente ricco di echi profondi, è l'ammonimento di 544 A 10-11: « Chiudono agli altri la loro misericordia, ma chiudono a se stessi quella di Dio ».

(88) *Or.* XL, 17 col. 380 C 12-14, dove poliptoto e chiasmo evidenziano la miserevole illogicità di quella condotta.

(89) *Or.* XLIV, 9 col. 617 A 8-9. La paronomasia, maliziosa nella sua naturalezza, non manca di produrre un effetto, oltre che di distinzione, di sottile ironia.

tenati (*Or.* XLIII, 3 col 500 A 1-5); rifiuta quanti prima insegnano e poi imparano (*Or.* XLII, 18 col. 480 B 5-8); rimprovera con burlesca immediatezza i suoi compaesani che lo avevano strappato alla solitudine e poi non accorrevano ad udirlo (*Or.* III, 1 col. 517 A 3-11; SC. 247, p. 242, 1-8).

Come dimostrato, la sua polemica si sviluppa con una grande mobilità e varietà di atteggiamenti, come si esprime con tranquilla fermezza di spirito; il male lo denuncia senza retropensieri di possibili reazioni: questa linea costituisce la sua dignità di uomo e la sua missione di vescovo. Lo zelo si riveste di formule spesso dure e taglienti, ma il suo spirito si possiede nella calma: in *Or.* XLII, 18 col. 480 B 14-15, ricordando i suoi numerosi « combattimenti » teologici li dichiara condotti *metriôs*, « con equilibrata pacatezza ». Le sue erano lotte di difesa; non provò mai il gusto di umiliare l'avversario (90), perché sapeva di essere in fondo soltanto l'alfiere di un Altro: in *Or.* XXIII, 2 col. 1153 A 5-8; SC. 270, p. 282, 11-13 esclamava: « Dove sono coloro che odiano ugualmente Dio e noi? Nella situazione in cui ci troviamo questo è infatti il lato magnifico, che siamo esposti agli assalti insieme a Dio ». Quella presenza non permetteva compromessi, ma sollevava anche in un'atmosfera d'immensa serenità; la sua non era una guerra di sterminio, era una spedizione di ricupero per la salvezza. In *Or.* XXIII, 5 col. 1156 B 10-11; SC. 270, p. 288, 4 poté proclamare, a proposito della Trinità: « Per essa ci si fa la guerra, ma a causa di essa non faremo la guerra »; nel suo nome ci sarebbe potuto essere dibattito ma non risentimento, almeno da parte di Gregorio, al massimo commiserazione: combatteva nell'interesse dell'antagonista: tutelare la verità posseduta e comunicarla. Questa verità doveva sbocciare in un clima di pace: « Era il compito di Dio, che connette tutte le cose, ma dopo lo era anche degli uomini che s'impegnano a fondo per il bene e conoscono l'eccellenza della concordia » (*Or.* XXII, 14 col. 1148 B 3-6; SC. 270, p. 252, 16-18). Anche nella pace si sentiva alleato di Dio: la sola guerra legittima gli pareva quella contro il demonio (*Or.* XXII, 16 col. 1149 B 8-9; p. 256, 3-4). In favore della concordia alzò la voce con un'intonazione profetica (*ibidem* C 6-13; p. 256, 15-21), nella piena coscienza di aver fatto per essa tutto quanto gli era possibile (*ibidem* D 1-4; p. 258, 24-27). La pace fu il suo scopo: quando lo vide fallire, non esitò ad abdicare al patriarcato della capitale.

(90) In *Or.* XXII, 15 col. 1149 A 3-4; SC. 270, p. 254, 17 dichiara assurdo «stimare la distruzione del vicino una gloria personale».

AMORE SILENZIO MISTERO

Nota sulla « pittura filosofica » di E. Gennaro

È il mio contributo alla presentazione del pregevole volume Filosofia per immagini *(Ed di Resine, Sabatelli, Savona, 1985). Il libro si apre con una notevole* Introduzione *di Vittorio Telmon, Ordinario di Pedagogia all'Università di Bologna, e comprende le riproduzioni di cinque quadri gennariani con altrettanti saggi di spiegazione speculativa ed estetica. La manifestazione, accompagnata da una Mostra culturale, si è svolta il 25 ottobre '86, sotto il patrocinio dell'Associazione Pedagogica Italiana, col concorso della parola dell'illustre Prof. G.M. Bertin, presenti i critici d'arte Proff. Biavati, Frabetti, Tedeschi e Vitali; e si è tenuta nel salone di un circolo privato in Palazzo degli Oddi, Strada Maggiore 29, Bologna.*

Questa dell'amico Emanuele Gennaro è una pittura di idee, una pittura filosofica, una filosofia per immagini.

A me piace molto nel suo slancio inventivo, nella vivacità del colore, nell'eleganza delle strutture grafiche, e soprattutto nella realizzazione di una felice armonia cromatica: una armonia che si rivela perfino nella rappresentazione del caos o, come l'Autore dice, nella rappresentazione di una « stranificazione caotica », a proposito di « Mistero e caos » del 1956.

Proprio per essere una filosofia per immagini, queste rappresentazioni, riguardanti, nella maggior parte, i vari cosiddetti sistemi filosofici, ricevono la loro forza propulsatrice dalla visione della vita, dalla visione del mondo e da quello che è il « problema dei problemi » dell'Autore o, come egli dice, « il problema di tutto ».

Non c'entrano, secondo me, le varie estetiche più o meno varianti con le mode, o le prevenzioni teoriche, spesso arbitrarie e dogmatiche, che vorrebbero condizionare il gusto: perché bisogna notare anzitutto la « apertura » della pittura filosofica verso tutte le concezioni o religioni, la sua « obbiettività

La Croce, cancellazione del male (di E. Gennaro)

partecipante » (simpatetica, nel senso, ad esempio, di Hume e Smith): per cui questa pittura si adatta e differenzia di volta in volta per l'esigenza di aderire al tema, nella sua concretezza storica, fermo restando lo stile personale inconfondibile, che « è l'uomo », l'artista nella sua unica individualità.

Ora nella visione, diciamo pure globale, di Gennaro ci sono, a mio avviso e per così dire, tre elementi di cui il terzo, nella citazione che qui ne faccio, è quello di maggiore peso.

L'amore, il silenzio, il mistero, ecco a mio avviso i tre elementi.

L'amore, da quello sessuale a quello affettivo a quello caritativo e sociale, a quello spirituale, che ha trovato la sua più elevata espressione in Gesù Cristo, l'amore che è il fondamento del Cristianesimo, fra l'altro come tendenza al superamento del male; il male rappresentato come un cerchio nero, pieno di aculei posti in rilievo da una luce sulfurea quasi diabolica. Ciò è nella pittura del '69 a cui è dato il titolo: « La croce, cancellazione del male »: una penetrante, sintetica interpretazione del « senso » intimo dell'*animus* cristiano.

Il silenzio. Giustamente, secondo me, si è parlato del « canto silenzioso » che giunge da questi dipinti del Gennaro « al di là del loro significato ideale ». Canto silenzioso: silenzio. Viene in mente Rilke in una lettera in lingua francese *Pour Madame Clavel. « Se taire ... Celui qui se tait le plus intensivement ... touche les racines de la parole ».* La pittura può in effetti cogliere le radici del non dicibile a parole. Per cui è possibile una specie di *Gelassenheit* estetica che, per lo meno, « apre la solitudine » come diceva Quasimodo (in *Thánatos Athánatos*).

Ma, ripeto, c'è soprattutto *il mistero.* Le varie concezioni filosofiche rappresentate dall'Autore non risolvono il « problema di tutto », « l'iperproblema che supera ogni nostra possibilità di definirlo », l'imperscrutabile che da ogni parte ci avvolge.

Come dice John Eccles, il grande neurobiologo, che qui mi permetto citare dal libro *The Self and Its Brain:* « La scienza consegue grandi successi nel suo limitato ambito di problemi, ma i grandi problemi, il *mysterium tremendum* dell'esistenza... non si lasciano spiegare con nessun mezzo scientifico ».

E l'uomo, secondo Gennaro, non può sopprimere (in se stesso) questo senso del mistero che, egli dice, è un « anelito incombente e culminante ». Ora questo anelito, che mi pare il

motivo costante del pensiero gennariano, è molto importante, ha un valore profondo, essenziale, valido per tutti.

Da questo « anelito incombente e culminante » ricava, a mio avviso, una delle sue radici fondamentali lo slancio artistico di Gennaro. Come diceva un grande tedesco: « *Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge* ». Cerchiamo l'incondizionato, non lo troviamo e perciò è un mistero. Ma resta la ricerca e la tensione artistica.

E, parafrasando ciò che pur diceva metaforicamente Angelus Silesius: « *Zwei Augen hat die Seel; eins schauet in die Zeit / Das andere richtet sich hin...* »: due occhi ha l'anima dell'uomo, uno è rivolto al tempo, l'altro si volge al mistero. L'altro occhio non vede il mistero, ma è anch'esso diretto al mistero.

Il mistero è imperscrutabile; tuttavia la direzione dell'occhio verso il mistero corrisponde ad un anelito incombente, che è animatore dell'arte. (A questo proposito, e fra parentesi, è significativo un confronto fra Silesius e Leopardi di Walter Otto nell'importante saggio intitolato « *Die Zeit und das Sein* » del 1950, scritto per il sessantesimo compleanno di Heidegger).

Secondo me, fra il mistero, che in quanto tale non è più determinabile come temporalità, e la strada dei problemi temporali determinati, l'arte è un momento di intersecazione: Eliot, ad es., parlava di « *point of intersection of the timeless with time* » (*Four Quartets*, New York, 1943).

Per questo aspetto l'artista esprime un rapporto paradossale fra *el plano de las vivencias*, come diceva Ortega, e l'anelito incombente e determinante del mistero, un paradosso che ha un senso sottile ma fondato anche se in contrasto con il giudizio comune.

L'anelito del mistero è portato dall'artista pittore e filosofo nella dura e breve vita quotidiana *contro* ogni soluzione assolutistica o dogmatica. Anche *contro* il Cristianesimo, mi chiedo? Ma nella fede cristiana c'è la Croce; e, al di là del tempo, Dio resta pur sempre in fondo « mistero imperscrutabile », e rimane *absconditus* anche rispetto al « compimento beatifico » della persona umana dopo la morte.

LUIGI BAGOLINI

LA CRISTOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX

A Roma, al « Sodalizio dei Piceni », alla presenza del Card. Palazzini, nel febbraio u.s., è stato presentato da illustri teologi il vol. di L. Iammarrone sulla cristologia di E. Schillebeeckx (Genova, Quadrivium 1985). Diamo qui la presentazione di Mons. B. Gherardini, rimandando agli altri prossimi numeri di RENOVATIO le presentazioni degli altri teologi.

Un libro denso, compatto coerente. Non potrei far migliore elogio, anche volendo, all'amico prof. Luigi Iammarrone per l'opera che stiamo presentando.

Ma proprio perché la densità è tale da scoraggiare ogni pur valido e volonteroso presentatore, delimito a due soli punti l'ambito del mio intervento, lasciando ad altri il compito dell'integrazione.

Porterò, dunque, l'attenzione sul problema della preesistenza di Gesù Cristo e sulla mediazione storica delle formule dogmatiche.

I

In uno scritto sulla cristologia di Schillebeeckx il problema della preesistenza era obbligato. Su di esso, infatti, si gioca gran parte della cristologia in sé e di quella moderna in particolare.

Il prof. Iammarrone ne tratta sia in fase espositiva, sia in non poche pagine di serrato e pertinente confronto con il Teologo di Nimega.

La preesistenza di Gesù è un dato inoppugnabile della testimonianza biblica e del Magistero della Chiesa. Fa parte della Rivelazione e della conseguente dottrina sulla divinità di Cristo. Stanno o cadono insieme.

Per chi non ha difficoltà (come non l'ebbe mai l'esegesi patristica né lo stesso Lutero) ad interpretare l'AT e segnatamente i libri sapienziali in chiave cristologica, sarà motivo di gioia la scoperta di frequenti ed impressionanti sintomi veterotestamentari allusivi alla preesistenza del futuro Salvatore. *Prov* 8, 22 etc.; *Sirac* 24, 3; *Sap* 7, 22-27 (solo per addurre qualche esempio) esprimono l'idea di una naturale coestensione ed assimilazione della Sapienza a Dio, come riflesso della Sua luce eterna, immutabile, infallibile, onnisciente e onnipotente. Più impressionante ancora è il riferimento di siffatto riflesso ad un rapporto di generazione da Dio, non di imitazione né assunzione o elevazione da parte di Dio stesso.

Il sintomo, esplicitamente o implicitamente, diventa compiuta Rivelazione nel NT. Nel « sono io » di *Mc* 14, 61 risuona l'« Io sono » di *Es* 3, 14. E alla testimonianza sinottica (*Mt* 26, 22-5; *Lc* 22, 70 etc.), già chiara in ordine alla trascendenza della missione salvifica del Verbo, s'aggiunge quella di *Gv* (14, 20; 17, 21-6), la cui insistenza sull'uguaglianza di natura tra Cristo e il Padre (« Io e il Padre siamo uno solo ») esclude che si tratti d'unione puramente morale o amicale, e si spiega soltanto come rivelazione d'una unità ontologico-metafisica. Di qui l'affermazione: « Prima che il mondo fosse » (*Gv* 17, 5.24; 8, 58; 1, 1-14): un « prima », evidentemente, non d'ordine temporale in relazione ad un'esistenza precedente quella storica, ma d'ordine atemporale (*über-und ungeschichtlich*) in relazione all'essere semplicissimo e perfettissimo di Dio, qual è, dunque, anche quello di Cristo.

La Tradizione, poi, accoglie questo messaggio e ne fa il punto di forza o d'appoggio per le sue dichiarazioni dogmatiche, specie in occasione delle grandi controversie cristologiche e trinitarie.

Nemmeno dinanzi a certezze così inconfutabili Schillebeeckx sa moderare la sua smania di novità ad ogni costo. Tant'è che il suo *Vivente* sarà, sì, il più attuale ed efficace valore dell'umanità e della storia, ma senz'affondar le radici del suo *vivere* nella Rivelazione della sua Ueber e Ungeschichtlich preesistenza. Tutto in lui ha dimensione storica e umana. Tutto è nell'ordine del finito, del temporale e creaturale. E', sì, la salvezza definitiva, ma perché Dio la comunica per mezzo di Lui, non perché sia Lui il Salvatore. Il Cristo di Schillebeeckx è semplicemente *Théios Anér*, non già *Theòs*: il *Theiòs Anér* della *Religionsgeschitliche Schule* (Bieler, Bultmann), il cui supporto

ontologico proverrebbe non dall'ellenismo bensì dal giudaismo: un'ontologia di funzione, dinamica, che non definisce Gesù nella singolarità della sua personale sussistenza, ma lo risolve nel suo « esser-per-gli-altri », come se fosse privo del suo *in-sé.*

Se non che, se Gesù non è il preesistente, non è il Figlio di Dio, non è Dio egli stesso, e nulla è la sua azione salvifica. Né vale, a correggere questa conclusione, la scappatoia che distingue gli asserti teologici *first-order* da quelli *second-order.* E' l'eco della distinzione bultmanniana tra il *was* e il *dass,* tra il dato neotestamentario e il modo d'interpretarlo e d'attualizzarlo. Gesù resta comunque prigioniero del suo limite spazio-temporale. E bene ha fatto il prof. Iammarrone ad inchiodare Schillebeeckx, con intenzionali e funzionali ripetizioni, alla sua responsabilità di demolitore della divina persona di Cristo.

II

L'accenno agli asserti teologici primari e secondari (*first and second order*) mi offre l'occasione di precisare il valore obiettivo della mediazione storica delle definizioni dogmatiche.

Schillebeeckx fa consistere tale mediazione non nel rapporto d'omogeneità sostanziale tra linguaggio e suo significato trascendente, ma in un rapporto di dipendenza della formula e del suo contenuto dalla cultura del momento. Neanche il pregio dell'originalità: più d'un secolo e mezzo fa Schleiermacher aveva risolto il problema con il ricorso alla « zur Zeit geltende Lehre ».

A questo criterio, che dovrebbe giustificare non solo l'elasticità del dogma, ma anche l'ineluttabilità del pluralismo teologico, Schillebeeckx aggiunge quello dell'accettazione da parte della comunità che diventa perciò arbitra della fede. E' così introdotto un criterio di dinamismo e di discontinuità del dogma; e la comunità, con i suoi umori, le sue preferenze, la sua cultura, i suoi passaggi da una situazione ad un'altra, è elevata a « locus theologicus », a criterio di verità e motivo di credibilità, anzi a vero e proprio Magistero ecclesiastico.

In effetti, il Magistero nel senso delle supreme istanze ecclesiastiche vien confinato alla semplice regolamentazione pastorale del linguaggio teologico, dopo aver ceduto alla Comunità il compito di fissare, non una volta per sempre il valore trascendente e il significato autentico delle formule dogmati-

che, ma di volta in volta quello corrispondente al suo livello culturale e al grado della sua coscienza dogmatica.

Non mi dilungo su questo delicato argomento: correrei il rischio di ripetere meno bene quanto ha egregiamente e puntualmente scritto il prof. Iammarrone.

Voglio solo ricordare che la sostituzione del criterio di analogia e d'ortoprassi a quello della omogeneità sostanziale tra formula e suo significato trascendente, introduce nel dogma, e quindi nella Fede, il tarlo del soggettivismo, che ne erode lo stesso valore dogmatico.

Lo sprezzante rifiuto del principio di San Vincenzo Lerinense: « in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia », che assurge a validità dogmatica con il Vaticano I (DS 3020), non è, allora, il rifiuto d'una metodologia desueta e d'un criterio sorpassato, ma il mortale agguato a quella Fede che in tanto è cristiana in quanto è, — già molto prima del Lerinense, nell'espressione d'un certo San Paolo —, « perfecta in eodem sensu et in eadem sententia » (*1 Cor* 1, 10).

Naturalmente, s.m.j.

Un'ultima osservazione. Il libro qui presentato e le cose che son venuto dicendo, unitamente alle immancabili critiche che i miei illustri Colleghi si apprestano a presentare, potrebbero ingenerare il sospetto che siamo di fronte a una mezza tacca, un teologo di nessun valore. Niente di più errato, né questo è, tutto sommato, il pensiero o l'intento del prof. Iammarrone.

Schillebeeckx ha indubbiamente sbagliato, immettendosi in strade senza sbocco se non quello dell'*error theologicus,* dell'*error in fide,* e perfino dell'eresia, implicita o formale. Ma non è uno sprovveduto! E' un uomo di non comune intelligenza, di profonda formazione tomista, anche se poi orientata a distruggere il pensiero dell'Aquinate, di accanita attenzione ai problemi del tempo. Dinanzi a San Tommaso e allo stesso asserto dogmatico non ha mai assunto il ruolo di semplice ripetitore. Non è un megafono, ma un originale e critico ripensatore e rifondatore della teologia cattolica. Come tale ha sbagliato. Non possiamo ignorarne gli errori. Dobbiamo anzi, come ha fatto il prof. Iammarrone, smascherarli con fermezza e prontezza.

Ma a un teologo come Schillebeeckx dobbiamo almeno l'onore delle armi.

BRUNERO GHERARDINI

MINNIE ALZONA, « LA CORONA DI UNDECIMILLA » (romanzo). Edizioni Paoline 1986, pagine 120, lire 14.000.

Minnie Alzona prende lo spunto del suo ultimo romanzo dalla storia-leggenda di S. Orsola e delle sue compagne vergini, uccise per la fede dagli Unni, nel secolo V, a Colonia.

Il ricordo di questa vicenda non è una fredda riproduzione di fatti e di avventure, ma un inno commosso alla ferma volontà di donazione, fino all'estremo sacrificio, alla propria signora da parte di un'umile ancella, il cui fantasioso nome di Undecimilla rievoca lo stuolo incredibile di martiri per la fede, quale appunto ci viene tramandato dalla leggenda. Il tutto grazie alle numerose voci di immaginari testimoni, interpreti di un dramma denso di significati umani e trascendenti.

È da tenere presente che il procedere meditativo, quale appare anche in virtù della prosa ricca e fiorita dell'Alzona, tende a superare il resoconto dei dati storico - leggendari, riportati nel volume IX della *Bibliotheca Sanctorum*, a firma di Mons. Johannes Emil Gugumus (colonne 1262-1267).

Si potrebbe anche osservare che in opere precedenti, ambientate in clima chiesastico, come *La strega* e *Viaggio angelico*, la stessa autrice è confortata da elementi precisi di storia, che danno adito a verosimiglianze accettabili: infatti i personaggi immaginari agiscono nell'ambito di fatti autentici. Il romanzo *La corona di Undecimilla* presenta esseri umani quasi rarefatti, che agiscono o che raccontano, e situazioni che si dipanano in un canovaccio di pura leggenda, che però dà origine ad una atmosfera poetica impensata.

Di conseguenza potrebbe sembrare un rischio inserire in questa rivista la recensione di un romanzo di intendimenti agiografici, ma basati su elementi molto leggendari e modellati da una finzione letteraria, sia pure originale e fortemente poetica. Ma non è un rischio, perché Minnie Alzona, scrittrice affermata per la molteplice produzione letteraria e per l'ampio sostegno della critica, offre un delizioso polittico di personaggi che fanno corona a Vulnerata (tale diventa Orsola nella rievocazione dell'autrice), partecipando al suo sacrificio o indirettamente testimoniandolo.

Quanto detto ci sembra sufficiente per giustificare la nostra scelta, che si propone di qualificare l'opera dell'Alzona. Avvalorano il nostro dire le numerose recensioni laudative, in particolare quella di Italo Alighiero Chiusano, che anzi scrive un'ampia ed esauriente prefazione al romanzo, la cui lettura esige approfondimento e riflessione. A noi preme soprattutto sottolineare i valori profusi nel volume, con perfetta conoscenza delle pieghe del cuore umano.

Lo slancio della fede è proprio di Vulnerata, che sublima l'amore terreno nella ricerca dell'amore di Dio. Ma più umana, più donna, più devota alla sua signora che al Dio della stessa, è Undecimilla, una magica figura che ci appare pensosa e sorridente, al tempo stesso. La leggenda non ce la tramanda, ma la rappresentazione scenica del romanzo e la realistica sensibilità dell'Alzona creano una Undecimilla interprete di un sogno d'amore volutamente sacrificato dalla devozione alla propria signora e, implicitamente, al Dio della stessa.

Un'ultima nota. La finzione letteraria, di cui si avvale la autrice, deve essere sempre presente alla mente del lettore, poiché una visione superficiale e frettolosa dell'opera potrebbe originare confusione iconoclasta e una incomprensione immeritata.

ALBERTO CARAZZA

PIETRO IL GRANDE
o dell'ecumenismo improvvido

Certe iniziative ecumeniche sono improvvide, cioè fatalmente finiscono male; e lo si dovrebbe sapere! Incominciate non bene, perché pensate, non so fino a che punto volutamente, « senza Roma, anzi contro Roma », continuano nella confusione e nell'equivoco, finiscono coll'annebbiare le idee, approfondire le divisioni, creare ostacoli nuovi. Iniziative deviate già in partenza perché prive della necessaria all'unità « comunione romana », diventano devianti per gli « altri », nella perdita dell'identità cattolica.

Queste iniziative improvvide si rifanno a teorie più o meno nuove, ricorrenti, anche se a più riprese condannate dalla storia, oltre che dalla sana dottrina. Sono teorie che talvolta vengono evocate anche da semplici frasi, autorevoli, valide come quella della « centralità di Cristo », ma che improvvidamente strumentalizzate si ritorcono contro l'unità. Paludate variamente nel tempo, esse hanno un elemento comune, che è l'opinione che « il centro dell'unità debba ricercarsi altrove, da tutti indistintamente, insieme, su un piano di parità, ovviamente nel compromesso »: ignorano, o fingono d'ignorare, che allontanarsi da Roma come ha significato così significa allontanarsi e allontanare dall'unità.

Sono iniziative di ieri e di oggi. E anche oggi, come ieri, ad accorgersi della loro « improvvidenza » primi sono spesso gli « altri », i fratelli separati, che pretendono a buon diritto fedeltà alla propria identità, i « non credenti » che diffidano della mancanza di chiarezza che sottintenderebbe chissà quali intenzioni, i « figli delle tenebre » addirittura, sempre più astuti perché più realisti. Gli esempi non mancano: i rifiuti di avances *cattoliche filo-ebraiche, filo-anglicane, filo-luterane, ..., si moltiplicano, dalla Senna al Tamigi, dal Reno alla Moscova, ...*

*Oggi, oltre a discutere Roma e su Roma, si propone, magari, anche il superamento dell'*extra Ecclesiam nulla salus *e quindi dell'immagine che la Chiesa ha di se stessa, si condanna l'ecclesiocentrismo come indebito in quanto la missione di Cristo non l'avrebbe mai contemplato, si pensa la chiesa come un « balenio » (cioè, se il Devoto mi dice bene, come una « successione di fitti baleni o bagliori che improvvisamente si accendono in lontananza »), si continua a domandare, (nonostante i pronunciamenti romani: ma alcuni teologi intendono il loro servizio come perenne libertà di « ridiscutere » e invito costante al Magistero a « rimeditare »), quando anche i*

cattolici « cambieranno », magari a proposito della Rivelazione, l'Eucaristia, il Sacerdozio alle donne... Si crede, o si fa credere, che allontanarsi dalla Chiesa istituzione significhi avvicinarsi a Cristo.

Certe forme improvvide di ecumenismo, in sostanza, o partono/sfociano nella negazione della Chiesa, come l'esempio che porterò fra poco, o si dibattono impotenti in una sua insufficiente ammissione, in continui « dico » e « non dico », « qui dico » e « qui nego ».

E finiscono ridicolizzate proprio e prima da coloro ai quali sono dirette.

In fondo certe mentalità ed attività ecumeniche sono improvvide anche perché ingenue.

Mi rifaccio al passato, con l'occhio al presente.

Qualcosa di quanto sta accadendo oggi, dal concilio in poi sempre più marcatamente, accadde ad esempio anche in Francia e in... Russia, due-tre secoli or sono (anch'io, come certi favolisti antichi, che non solo facevano parlare gli animali e le piante ma introducevano personaggi storici e prendevano le mosse anche da fatti realmente accaduti, ricorro a Pietro il Grande e ad alcuni dottori della Sorbona, al tentativo ecumenico improvvido di costoro e a quanto successe a Mosca dopo il 1717: alla ricerca di una morale utile anche oggi).

Duecentosettant'anni fa, nel 1717 per l'appunto, durante il suo secondo viaggio di studio in Europa, Pietro I di Russia, — per tutti « spione della cultura tecnico-scientifica » occidentale, riformatore dell'eterna santa Russia (Pietro Bairati), e per alcuni anche anticipatore della novoij mishlenije *gorbacioviana... —, si fermò abbastanza a lungo a Parigi. Ne parlo anche perché questo czar gode ora anche presso di noi di una diffusa popolarità, dovuta non solo alla traduzione dell'ottocentesca ma sempre valida opera di Vasilij O. Kliucevskij e alla diffusione del volume di Robert K. Massie, ma anche alle suggestive puntate dello sceneggiato televisivo inglese appena terminate. Pietro il Grande, nel suo soggiorno parigino incuriosì molto e si interessò a molte cose. Fu accolto con grandi onori: i parigini che anche allora (Voltaire) si vantavano di saper ricevere gli ospiti meglio di qualsiasi altro popolo..., lo vollero stupire, consegnandogli un ritratto che gli era stato fatto su due piedi, e coniandogli, nel breve tempo della visita ad una bottega, una medaglia dal profilo somigliantissimo e dall'allusiva iscrizione:* vires acquirit eundo...

Pietro il Grande volle visitare, tra l'altro, l'Accademia delle scienze e la tomba del card. di Richelieu. Ecco come uno scienziato italiano, Giacomo Filippo Maraldi, « associato geometra » dell'accademia del Colbert, che l'accompagnò durante la visita all'osservatorio astronomico fondato dallo zio Gian Domenico Cassini (di cui quest'anno ricorre il 275° anniversario della morte), nel suo epistolario inedito, dopo averne sottolineata la curiosità scientifica, ne descrive la figura, che solo in parte coincide con quella della famosa tela di J. Kupeckij: « È di età di 45 anni in circa, di statura delle più grandi, le spalle un tantino curve, magro di complessione, gli occhi vivi e neri, la faccia alquanto bruna, sicché pare piuttosto originario delle parti meridionali che delle settentrionali... È semplicissimo nel vestire, porta un

habito unito, alla francese, nero, da abate, senza cravatta e senza manichete. Ha solamente al collo un diamante, e dal canto sinistro, vicino alla tasca, ha sopra l'habito una corona imperiale di broderia con diamanti. Porta un nastro largo turchino che, attaccato da una parte sopra la spalla destra, e passando obliquamente avanti al petto e dietro alle spalle, va (a) pendere sotto il braccio sinistro, simile affatto al cordon bleu de' Cavaglieri dello Spirito Santo... Oltre a ciò, ha sopra l'habito in broderia l'ordine dell'Elefante di Danimarca. In cambio di spada ha un coltello longo, che pende verticalmente. Le sue maniere sono simili all'habito, cioè facili e senza cerimonie». Se con questa ultima espressione, relativa alle «maniere facili e senza cerimonie», il Maraldi vuol dire che Pietro il Grande era anche «alla mano, non solo, ma semplice, cordiale, distinto», si sbaglia: evidentemente non ebbe modo di conoscerlo meglio; la storia ce lo ha tramandato diverso, «più russo». E diverso in realtà, cioè grossolano almeno e volgare, si rivelò anche in occasione di alcuni atteggiamenti... ecumenici, da lui assunti dopo il 1717 e connessi ad avvenimenti parigini, come sto per dire.

Dopo la visita all'osservatorio astronomico dell'Accademia, Pietro il Grande volle rendere omaggio al Richelieu: si recò sulla sua tomba, ne abbracciò profondamente emozionato la statua, pronunciò le famose parole attribuitegli da Voltaire (il Maraldi ci dice che lo czar conosceva soltanto la lingua russa...): Grand'homme, je t'aurais donné la moitié de mes Etats pour apprendre de toi à gouverner l'autre! *», e s'imbatté inopinatamente nell'improvvido zelo ecumenico di alcuni teologi.*

Alcuni dottori della Sorbona pensarono di approfittare della visita dello czar al mausoleo del card. di Richelieu per tentare autonomamente una sortita, une demarche, *ecumenica. È Voltaire che ce ne parla, tra il divertito e il sarcastico (*Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand, *1784, pag. 278 e segg.). Questi teologi, dice Voltaire, pensando di poter fare loro e* tout d'un coup *ciò che non era riuscito a nessun altro da Leone IX in poi, nonostante l'impiego di validi legati, di concili ecumenici e* même de l'argent, *consegnarono un* memorandum *dottrinale a Pietro il Grande con l'esortazione a farsi promotore dell'unione delle chiese greca e latina. Per convincere lo czar e per facilitargli il compito presso i suoi in Russia (così almeno pensavano...), i teologi della Sorbona fecero alcune concessioni: difesero le libertà gallicane (come se stessero a cuore anche agli ortodossi....), rispolverarono il conciliarismo vecchio e condannato, proclamarono che il giudizio del papa non è* regula fidei. *Si astennero (astutamente?), sottolinea l'«empio e maligno filosofante» montiano, dall'accennare a tutte le profonde differenze teologiche cristallizzate nel corso dei secoli tra le due chiese, come quella del* Filioque, *che* chaque partie *(i Latini e i Greci)* explique comme il lui plaît *»...*

Lo stupore dello czar fu grande. Non se l'aspettava; e non aveva nessuna voglia de vérifier des passages de St. Epiphane... *Dissimulò, prese tempo.*

È nota la situazione della chiesa in Francia all'inizio del '700; malata di gallicanesimo, di giansenismo e di conciliarismo, dibattuta tra Giansenio e Quesnel, si mostrava recalcitrante davanti agli interventi di Clemente XI e Innocenzo XIII, alle bolle Vineam Domini, Unigenitus, *e* Pastoralis Of-

ficii. *Nei primi decenni del sec. XVIII, in Francia, vescovi, capitoli canonicali, gruppi di sacerdoti e di fedeli promuovevano pronunciamenti conciliaristi. Il ligure Maraldi, di cui abbiamo già riportato la descrizione della figura di Pietro il Grande, ne parla ripetutamente e, anche se da semplice « geometra » ed « uomo della strada », saggiamente consiglia ai dissidenti una miglior lettura della storia della Chiesa e una più profonda conoscenza della teologia.*

Cosa fece della proposta ecumenica parigina Pietro il Grande una volta tornato a casa? Se ne volle divertire (ed era prevedibile!) alla sua maniera non tanto elegante, e nelle maniere adeguate al suo popolo, par des plaisanteries convenables à son peuple *dice Voltaire, non ancora molto ingentilito,* non encore entièrement réformé ...

A corte c'era un vecchio buffone, al quale lo czar serbava una certa riconoscenza per aver imparato da lui a leggere e a scrivere. Pietro il Grande, tornato da Parigi, se ne ricordò; gli venne in mente di ricompensarlo, finalmente. E la ricompensa accordata al vieux fou *Sotof, così si chiamava il buffone-chirone, fu la risposta ortodossa alle proposte ecumeniche della Sorbona. Pietro il Grande, per far cosa gradita anche ai suoi pope, gratificò Sotof della carica più prestigiosa del mondo, lo nominò* knés-papa, *principe pontefice, gli assegnò un appannaggio mensile di duemila rubli, dandogli per sede una casa del quartiere dei Tartari, a Pietroburgo; lo fece incoronare da un'accolta di altri buffoni e intronizzare con una solenne processione formata da* bègues *e da « cardinali » scelti tra cortigiani, tutti ubriachi fradici di vodka,* ivres d'eau-de-vie. *Alla sua morte, Sotof fu rimpiazzato da un soldato, Buturlin, poi da uno sconosciuto, che risiedettero alternativamente a Mosca e a Pietroburgo.*

Voltaire annota che la proposta dei teologi della Sorbona li rese a Roma « spiacenti ed a' nemici sui », cadde nel ridicolo, confermò le due chiese nelle reciproche incomprensioni, offrì allo czar solo l'occasione per vendicare en riant, vingt empereurs d'Allemagne, dix rois de France et une foule de souverains ... *Cioè, agli occhi di un miscredente, l'ecumenismo improvvido, provocando una risposta sgradevole anche sul piano umano, sancì e perpetuò un'avversione anche politica, diede origine ad una reazione dal significato di* revanche.

O muthos deloi oti..., *come traducevamo in ginnasio...: qual è la morale, per noi, di tutta questa* vera fabula?

Non credo che possa essere solo quella relativa ad una componente culturale costante dell'anima russa, così bene espressa nel sec. XVIII dal principe di Ligne: Grattez le Russe, vous trouverez le Tartare ... *Sono convinto che ce ne sia una applicabile anche ad un certo ecumenismo avventuroso, tentato a spese di Roma e della verità, e quindi controproducente, improvvido per l'appunto.*

[Alberto Boldorini]

LE MARTYRE DE SAINT-SEBASTIEN: una coincidenza

La frequente visione, al Quadrivium, di un « gesso » dedicato a san Sebastiano, trafitto legato ad un albero e fiancheggiato da una panoplia, — opera di Pierre Puget, scultore pittore ed architetto francese del sec. XVII attivo anche in Genova —, noto agli studiosi dell'arte solo nella versione marmorea della basilica sauliana di Santa Maria Assunta di Carignano, mi rimanda sempre, più che i celebrati (e non estranei) capolavori del Sodoma e del Mantegna, al « corrottissimo » (F. Flora) e « singolarissimo » (E. De Michelis) *Martyre de Saint-Sébastien* dannunziano, e mi ripropone pensieri di poco conto, certo, ma vecchi di parecchi anni; di quando cioè, a Parigi, studiando le pergamene genovesi « trafugate » da Napoleone, giravo per le librerie antiquarie di « rue des beaux arts » ed acquistavo, felice, una « curiosità », più che una « rarità », bibliografica, un volumetto rilegato in mezza pelle, con fregi in oro e una fotografia di gruppo d'epoca incollata all'interno della copertina, edito dal « Petit Séminaire de Paris, Notre-Dame des Champs » nel 1885, coi tipi di « E. De Soye et Fils, imprimeurs, 18 rue des Fossés-Saint-Jacques 18 », e dal titolo evocatorio e provocatorio di *Le Martyre de Saint-Sébastien*...

Sarebbe stato ingenuo pensare allora, come oggi, che « il fiorentino esule », passando per la stessa strada o curiosando tra le bancarelle dei lungosenna, intorno al 1908-1911, potesse essersi imbattuto nella stessa opera e ne avesse tratto qualche impressione... Le origini, le occasioni, la temperie culturale ed esistenziale, le tappe della concezione e della composizione del *Mistero-Martirio* di Gabriele D'Annunzio e di Claude Debussy sono note e coprono almeno una ventina d'anni; esse risalgono al periodo giovanile-romano dell'avventura con Febea e dell'epi-

sodio del *Lauro ferito*, al periodo dell'entusiasmo « veneziano » di Natalia Victor de Goloubeff per il *San Sebastiano* del Mantegna, oltre che al periodo parigino del balletto *Cleopatra* e dell'incontro con Ida Rubinstein (per non ricordare il fatto che «San Sebastiano» costituiva da tempo, e costituirà ancora in seguito a lungo, sacrilegamente, un motivo e un modulo della « liturgia erotica » e della riflessione poetica amorosa di D'Annunzio...). Il diffuso spirito sacrilego e dissacratorio, evidentemente voluto nonostante le ingenue ed insincere dichiarazioni di fede religiosa di D'Annunzio e di Debussy, che mi infastidisce indipendentemente dalla condanna previa di mons. Amette arcivescovo di Parigi e dal contemporaneo decreto del Santo Uffizio su tutta l'opera dannunziana, può essere attribuito anche alla... maggior vicinanza geografica col Voltaire de *La Pucelle d'Orléans*, che era già riuscito un secolo prima e proprio in occasione di un soggiorno parigino, a... sedurre il papalino e decisamente avverso « cantor di Basville »... L'esasperato anomalo sensualismo, insopportabilmente unito ad un equivoco misticismo di sangue e di ferite, di mancamenti e di « muoio perché non muoio », è riconducibile alla vita anche spiritualmente miserabile che il poeta italiano condusse in Francia dopo aver precipitosamente abbandonato la Capponcina nelle mani dei creditori, diviso tra i salotti della capitale fatto « oggetto di squallidi pettegolezzi », lo *châlet* Saint-Dominique au Molleau ospite dell'ottantenne Adolphe Bermond, e l'*harem* di Arcachon che lo vide coinvolto, quarantacinquenne, nelle risse delle numerose contemporanee presenze femminili, da quella della sartina-diarista e « governante ufficiale » Aélis, a quella della ventiseienne « Diana caucasea » Goloubeff, ritratta anche da Rodin, « matta della più nera mattezza slava », a quelle di altre amanti, più o meno stabili, tutte gelose (E. Mazzali). Sono già stati individuati e studiati i due *Misteri* del XV e del XVI secolo che il D'Annunzio consultò alla Bibliothéque Nationale con l'aiuto di Gustave Cohen; sono già state sottolineate le analogie con altre opere dannunziane, come *La Nave* e *Fedra*, o con opere di altri autori, come la *Salomé* di Oscar Wilde; si è già discusso, non senza una certa vivacità, sulla fonte *princeps* del *Martyre*, la *Leggenda aurea* di Iacopo da Varagine, da sola o con la *passio* ambrosiana *De sancto Sebastiano martyre, Romanae Ecclesiae defensore*, e sulla scelta della musica « decadente » e « stregata », dalla « luminosità d'un meteorite » di Debussy (M. F. Cimmino, E. Mariano).

Nessun legame, certo, tra *Le Martyre de Saint-Sébastien*, andato in scena per la prima volta l'11 maggio 1911 al teatro

Châtelet di Parigi, e *Le Martyre de Saint-Sébastien* del Petit Séminaire Notre-Dame des Champs, anteriore di una cinquantina d'anni: solo, almeno, qualche assonanza esteriore.

Su queste assonanze esteriori vale la pena di soffermarci un po'.

Le Martyre de Saint-Sébastien del Seminario minore di Parigi è scritto in lingua latina, in prosa colta e in versi non sempre... perfetti. L'azione si articola in tre atti, in tre *tableaux* o scene e in quattro cori, dei quali ultimi uno conclude il primo atto, uno apre il secondo e gli altri due completano il terzo. Il titolo originale è duplice: *Divi Sebastiani martyris tragoedia* e *Divi Sebastiani martyrium*, tradotto e unificato sulla copertina e sul frontespizio in *Le Martyre de Saint-Sébastien.* I cori, con l'*introduction* che, senza parole, sembra aver avuto la funzione di una *ouverture*, sono in musica.

Il testo è dell'abate G. A. Foulon, docente in seminario e poi arcivescovo di Besançon. La musica, non riprodotta nel volumetto di E. de Soye et Fils, è di un certo M. Ganuza, maestro di cappella del Piccolo Seminario, che, nel coro del secondo atto, riprende ed « arrangia » un motivo, *un air primitif*, di un non meglio identificabile abate *L.*

Le Martyre venne rappresentato in seminario almeno tre volte: due volte nel 1858 e una volta nel 1885. La prima, il 19 gennaio 1858, e la terza volta, il 27 gennaio 1885, venne rappresentato in onore dell'abate Sébastien Millault, all'inizio del suo rettorato e in occasione del 50° di sacerdozio. Evidentemente la scelta dell'argomento, il Martirio di San Sebastiano, va posta in relazione col nome del festeggiato. La seconda rappresentazione, del 13 luglio 1858, fu tenuta alla presenza del card. di Parigi, Morlot.

Una *Praefatio* apre il testo della tragedia. Aggiunta, o completata in occasione della seconda rappresentazione dal momento che è indirizzata all'*Eminentissime Praesul*, illustra alcuni aspetti ed espone le circostanze del *Martyre*: si scelse il genere letterario della tragedia per la sua naturale dignità, nonostante che potesse sembrare un *periculosae plenum opus aleae* per l'inesperienza dell'autore in un simile certame e per le esigenze degli spettatori, docenti e studenti, tutta gente *acris sane iudicii expurgataeque auris*...; si consultarono come fonti gli *Acta Martyrum*, ovviamente, ma anche un volume recente, del 1854 (l'anno della scoperta della tomba di Santa Cecilia...),

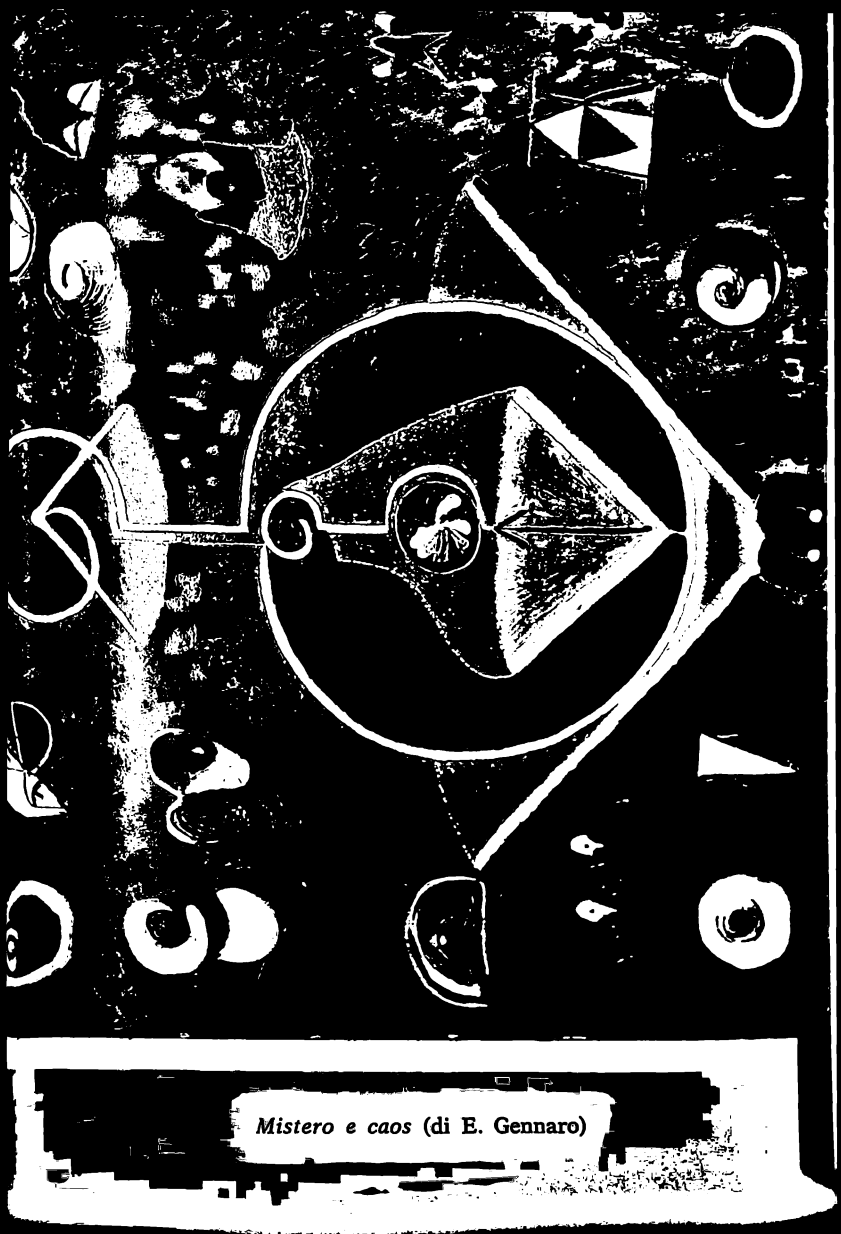
e già diventato un *best-seller* nel 1858 in Francia (e lo sarà a lungo dappertutto, non solo per i seminaristi...), e cioè l'affresco cristiano dell'impero di Diocleziano tratteggiato dal card. Wiseman, *Fabiola or the Church of the Catacombs*; si preferì la prosa alla poesia latina perché... « non eran da ciò le proprie penne »: l'autore era consapevole delle proprie forze, sapeva cioè *quid ferre recusent, quid valeant humeri...*, e come facilmente la poesia, se non è perfetta in tutte le sue parti, *si paulum a summo discessit*, cada in basso, *vergit ad imum*... (e aveva ragione!); si ebbe di mira uno scopo culturale e insieme edificatorio: testimoniare e promuovere nei seminaristi l'amore per gli studi *bonarum artium et sacrarum profanarumque litterarum*, ed adoperarsi affinché *Religio amplificetur, ornetur Fides, Christianaeque scientiae fama magis ac magi inclarescat.*

L'azione dei tre atti è semplice, e più raccontata che rappresentata; il dialogo è scarno, fin troppo, anche se non privo di efficacia in certe indulgenze retoriche. Il primo atto ci porta nella casa di Sebastiano sul colle Vaticano e ci fa assistere alle reazioni di Policarpo vecchio sacerdote, di Pancrazio irruento giovane cristiano e dello stesso Sebastiano deciso e prudente alla notizia dell'editto persecutorio di Diocleziano e dell'ordine di Caio papa di abbandonare la città. Il secondo atto si svolge nel palazzo imperiale, alla presenza di Diocleziano, che ordina la punizione del centurione Corvino, per lo « strappo » dell'editto dall'albo non sufficientemente custodito del foro, e di Sebastiano, per l'inflessibilità della sua fede. Nel terzo atto siamo nelle catacombe e assistiamo all'improvvisa apparizione di Sebastiano ferito e all'esaltazione del suo definitivo martirio dopo il coraggioso scontro con Diocleziano.

La sete di martirio dei cristiani è espressa in un duetto Sebastiano - Policarpo fatto di brevi esclamazioni: *Ibo expeditior ad proelium — Ibo aptior ad funus. / Praesente Christi vicario, fortius moriar — Procul a tyrannis felicius vives. / Me retinent, Romae, iussa Diocletiani — Me urget desiderium dissolvi et esse cum Christo.*

I caratteri dei personaggi sono appena abbozzati. Un possibile felice personaggio avrebbe potuto essere Torquato, per la sua funzione « chiaroscurale » di cristiano rinnegato e *proditor* del martire, ma è solo nominato.

G. A. Foulon, autore del testo, denota una certa cultura, anche se qualche volta... zoppica: anche per lui, come per Vergilio, i confini estremi della terra conosciuta vanno *a Gadibus*



Mistero e caos (di E. Gennaro)

ad ultimum Thule; anche per lui, come per Quintiliano e Seneca « pedagoghi », entusiasmare i giovani significa « infiammarli », *faces eis subdere...*; e ancora: nelle parole del suo Diocleziano, *discite non temnere divos* riecheggia il vergiliano *discant omnes non temnere Superos ...*; come, forse, in quelle di Sebastiano, *patris tui Quintini, ..., ut imaginem ita mores mihi referre videris* è presente un ricordo di Livio; nel *potentem / Caesaris nutum tremuere terrae* colgo ancora il vergiliano *te Stygii tremuere lacus*; il *gliscenti malo* mi rimanda al « patavino » *gliscente seditione*, e l'uso di *mussito* transitivo ed intransitivo potrebbe essere da Plauto...

Il nostro autore è anche... sapienziale e pedagogico: molte sono le citazioni scritturistiche, del V. e del N. Testamento; molte sono le massime esperienziali e normative, giustificate dal pubblico per cui venne composta la tragedia, di giovani seminaristi: *compertum est plus posse in civitate unum malum civem, quam bonos mille...*; *viles animas nunquam subit recordatio meritorum...*; *si autem senuero, nonne detrimentum virtutis passurus sum...* E G. A. Foulon sa, da Plinio il Giovane, che all'imperatore compete il titolo di *Aeternitas...*

I cori sono in poesia, come ho già detto, in versi asclepiadei in sistema binario e ternario in strofe saffiche minori, in dimetri giambici. Ricchi di sincero entusiasmo e di profonda religiosità talvolta sono... scorretti: il secondo verso della seguente strofa saffica minore

Non Iovem vincet Galilaeus!... Arces
Antequam ruant Capitoli et (re)vulsa
Concidat tellus: cave, Christiane,
Caesaris iram!

conta una sillaba in più, a mio parere.

Non si può imputare, invece, ad ignoranza la collocazione del terzo atto nella catacomba di Santa Cecilia: solo noi, ora, dopo gli studi del De Rossi, il cui volume sulle catacombe di San Callisto è del 1876, cogliamo l'inesattezza: il futuro arcivescovo di Besançon scriveva nel 1858, quando ancora si seguiva il dettato della *Notitia ecclesiarum* dell'VIII sec., e quello della lapide di G. di Boisratier, vescovo di Bourges, visibile ancora oggi in nitidissimi bei caratteri gotici del 1409 nella catacomba di San Sebastiano: *Hic quondam reconditum fuit corpus beatae Caeciliae virginis et martyris...*

Il volumetto, stampato nel 1885 da E. de Soye et Fils, ha incollata sulla faccia interna della copertina una fotografia d'epoca, col gruppo degli attori e dei tecnici, diciamo così, della rappresentazione di quell'anno: si tratta di 17 personaggi-interpreti, di 7 sacerdoti e di 2 laici. Visto che ce ne è pervenuta l'immagine (i volti sono fieri, « in posa »: Sebastiano è assorto, l'imperatore cinge la *corona triunphalis* e s'avvolge nella clamide, il *fossor* del *coemeterium* di Santa Cecilia si chiama *Diogenes* e, ovviamente, ha una *lucerna* in mano...), perché non ricordarne anche qualche nome? Non so come abbiano recitato Sebastianus martyr - *Paul Verdrie,* Caius pape - *Maurice Pique,* Diocletianus empereur - *Georges Mouraux,* Corvinus centurion - *Fernand Vellard,* i milites - *Frédéric Philippe-Henri Jenny,* ....: ma certo l'avranno fatto da entusiasti e da generosi, un po' naïfs..., come tutte le generazioni di seminaristi-attori... Averne ricordato i nomi mi sembra d'aver anche reso il giusto omaggio a tutti quei giovani avviati al santuario che, da sempre e fino all'avvento della televisione, durante le vacanze estive, hanno divertito educando « il colto e l'inclita » di dimenticati paesi montani, di isolati luoghi di villeggiatura non ancora scoperti da nessuno...

E poi, mi sbaglierò, ma in alcuni versi dell'ultimo coro di *Le Martyre de Saint - Sébastien* del Petit Séminaire de Paris,

Christi martyribus debita nos decet,
Virtutis memores, promere cantica,
. . . . . .
O nobis quoque, da, Christe, vel ultima,
Caelestia loca curiae!

mi sembra di cogliere qualcosa di simile alla poesia e alla musica del *Chorus Sanctorum omnium* del *Martyre* di D'Annunzio e di Debussy:

Tout le ciel chante!

ALBERTO BOLDORINI

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

(parte XIX)

Sì, Padre!

La caratteristica di Figlio discrimina il Verbo dal Padre.

A titolo di Persona, in seno alla Trinità, il Verbo non è che Figlio, esclusivamente Figlio, vivente e sussistente filiazione, atto puro di dedizione al Padre, tutto in atto, sempre in atto.

L'incondizionata, plenaria, insopprimibile e indeperibile dedizione al Padre — Principio cui Egli demanda la pienezza dell'Esser, il privilegio di Figlio — sigla la funzione esimia del Verbo, che i Vangeli evidenziano di continuo (cfr. Gio. V, 19; VI, 58; VII, 16; VIII, 28; XVII, 1 ss.).

Sul Verbo, Vita nostra, si plasmano grazia e gloria. Deflagra perenne, e cresce di prosieguo, un inno latreutico di dedizione al Padre, l'ossequio più devoto ed affettuoso. « Sì, Padre! ».

Il Paradiso sarà condegno un Amen e un Alleluia. E', nel Verbo, col Verbo, la liturgia celeste di noi sacerdoti in Cristo Sacerdote. Culto di onnimoda dipendenza, ebbra di gioia, alla soave trascendenza di Dio Padre, il Principio:

« Nulla v'ha, o Padre, dalle radici ai pinnacoli dell'essere, che non sia tuo. Usciti da Te, dai precordi della tua paternità, viviamo di Te in Te, figli tuoi ».

L'Osanna accomuna il Verbo agli eletti. Ma il Verbo, Unigenito Figlio, celebra l'osanna in un rapporto di natura, eternamente, coequale al Padre, non denunzia Infinito, Ipostasi di Luce e di Vita, se non una mera relazione d'origine.

Gli eletti invece, figli adottivi, che iniziarono l'osanna quaggiù in termini di grazia, trepidi, e che ora, dissolta la grazia in gloria, lo insublimano, né più lo smetteranno, vi esplicitano il rapporto di adozione, latreutico il culto di onnimoda dipendenza.

Un abisso li divide dal Verbo. Eppur simili e conformi all'Unigenito Figlio, deiformi, partecipi al limite dei flussi trinitari in seno al Padre, gli eletti si chiamano e sono autentici figli di Dio (cfr. I Gio., III, 1).

L'« Imago Dei » e la cristificazione

Perfettissima Immagine del Padre, pregna di Vita, il Verbo ricopia il Padre, coequale, sicché — fiso in Lui — il Padre vi ammira in estasi, decanta al cosmo, la fedele riproduzione della sua sostanza e dei suoi attributi: « Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui » (Mtt. III, 17; cfr. Sap. VII, 26; Col. I, 15; Filipp. II, 6; II Cor. IV, 4; Ebr. I, 3).

Di rincalzo il Cristo: « Qui videt me, videt et Patrem » (Gio. XIV, 9).

E' la seconda funzione del Verbo.

A mezzo del Verbo Dio creò il cosmo (Gio. I, 3), raffigurò l'uomo a Sé e al Verbo. Così noi, creature, già adombriamo la sostanza di Dio, i trascendenti attributi dell'Essere e, corrispondentemente all'idea archetipa che il Verbo rifranse in ciascuno di noi, esemplandoci lì, idea propria, individua, dovremo svolgere la vita nostra, espressioni dinamiche, nitide e fulgide d'un pensiero tipico, emerso nell'eternità di Dio Principio, il Dio Uno, Verità e Carità.

Inoltre piacque a Dio *Padre l'adottarci:* « Genuit nos Verbo veritatis » (Giac. I, 18).

Anche la generazione in figli adottivi si compie a mezzo del Verbo. La Grazia, che ci fa deiformi, cesella in noi l'immagine del Padre, allarga e approfondisce i riflessi del Verbo. Su Dio Padre, Perfezione ontonomastica, noi modelliamo la vita, siccome s'addice a figli carissimi (cfr. Mtt. V, 48; Efes. V, 1).

Verbo umanatosi, Cristo ha trascritto in gesti e linguaggio d'uomo la Perfezione di Dio Padre a che noi, imitandone le virtù e osservandone le leggi, riproduciamo nell'anima le adorabili fattezze del Padre.

Di più. Il Verbo stesso e lo stesso Padre entrano in noi: « Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus » (Gio. XIV, 23).

Se non bastasse, il Padre effonderà in noi il medesimo amore che nutre riguardo all'Unigenito Figlio: « Notum feci eis nomen tuum, et faciam, ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis » (Gio. XVII, 26).

A ciascuno di noi, tabernacoli della SS. Trinità, immagini vive del Padre alla stregua di Cristo, giunge una voce dal Cielo: « Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui » (Mtt. III, 17).

In terra, schiava del tempo, l'anima non avverte e non deliba l'incanto della sua metamorfosi. Deve attendere la morte per aprirsi a quell'incanto, intuire i flussi trinitari che l'ingorgano e la trasfigurano.

Insta tacita nei solchi dell'anima la grazia. E' diuturno, aspro ed impervio un tirocinio di incubazione laboriosa e silenziosa. Occorre che la grazia maturi a poco a poco, muoia l'anima d'amore, crocifissa in Cristo, resusciti *ex novo* al di là del tempo, dissolta la grazia in gloria:

« Amen, amen dico vobis: plorabitis et flebitis vos, mundus autem gaudebit, sed tristitia vestra vertetur in gaudium. Mulier cum parit, tristitiam habet, quia venit hora eius. Cum autem pepererit puerum, iam non meminit pressurae propter gaudium: quia natus est homo in mundum » (Gio. XVI, 20-21).

La vita terrena è per i figli di Dio una maternità mistica dello spirito, che concepisce il Verbo di Vita, lo fa crescere e vivere in sé, gestazione in chiave di cristificazione. Incarnazione del Cristo in noi. Kerigmatismo. Katanghellismo. « Christo confixus sum cruci. Vivo ego, iam non ego, vivit in Me Christus » (Gal. II, 19-20).

La perfezione del Verbo umanatosi strappa entusiasta un elogio di donna alla maternità fisica di Maria, la Madre. Ma Cristo, in risposta, analoga ed eminente, inculca questa mistica maternità dello spirito, maternità di coloro che ascoltano e praticano la Parola di Dio (cfr. Lc. XI, 27-28; VIII, 20-21).

La morte non è più morte. E' il *dies natalis*, il parto dell'anima cristificata « in mensuram aetatis plenitudinis Christi » (Efes. IV, 13).

Con la morte noi *diamo alla luce*, in seno al Padre, il Verbo di Vita. Altrettanti figli di Dio, adulti in Cristo, ci offriamo immagini vive del Padre, « facie ad faciem » (I. Cor. XIII, 12), compartecipi al limite della creaturalità deiforme, riciclati nel Dio Uno e Trino a viverne in gloria — « uti est » — l'atto puro, eterno ed infinito, tutto e sempre in atto: il « nunc stans » dei rapporti ipostatici (Sap. VII, 26; I Gio. III, 2).

Il ritorno al Padre

Terza funzione del Verbo, in linea di flussi trinitari, è la dialettica d'amore d'un ritorno al Padre, il Principio, cui il Verbo di Vita rimette, nonché Pensiero-Parola, sul filo d'un atto volitivo, la Pienezza di Essere, o natura divina, e la personalità d'Unigenito Figlio.

S'incontrano l'amore del Figlio e del Padre, dialetticamente, auspice l'amore sostanziale che erompe dalla natura divina. Originario lo Spirito Santo.

In Cristo, Verbo umanatosi, il « Diligo Patrem » (Gio. XIV, 31) mai recede, non ha soluzioni di continuità, eccezione o defezione alcuna. Repleto di volta in volta.

Fiammeggia, programma salvifico, sul frontespizio di Nazareth, non appena è assunta l'umana natura: « Ecce venio, Pater, ut adimpleam voluntatem tuam » (Ebr. X, 9).

Sì, Padre! Non v'ha — di tappa in tappa — dettaglio dell'esperienza teandrica che non adegui il Sì dell'amore del Figlio all'amore del Padre: « Quae placita sunt Ei, adimpleo semper » (Gio. VIII, 29).

Dal Getsemani (cfr. Lc. XXII, 42) al Golgota non c'è amore più Amore: « Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem » (Gio. XIV, 31).

Consuma alla lettera il Volere del Padre: «Consummatum est» (Gio. XIX, 30). E nel cuore del Padre si abbandona, adempiuto da cima a fondo: « In manus tuas, Pater, commendo spiritum meum » (Lc. XXIII, 46).

Amore limpido, integro, scevro di edipiche rivalse. *Agàpe.* Non *Heros.* Amore precluso, dovunque e comunque, ad ogni ermeneusi di conio freudiano.

In Cristo che li incorpora, causa esemplaristica e finalistica, la vita dei figli adottivi è una consacrazione d'amore al Padre: « Pater noster, qui es in coelis, sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra» (Mtt. VI, 9-10).

L'*Abba,* Padre, invocazione e aspirazione, spasmodica, copre l'esilio. La morte è un grido, Abba!, ed affida l'anima cristificata nel cuore del Padre. Rapiti dall'immensità del Dono e dalla liberalità del Donante, insieme al Verbo, gli eletti osannano in gloria al loro Principio e al loro Termine, recepiscono incessantemente, e ricambiano, i flussi trinitari, presi ed accesi d'un olimpico, imperituro empito d'amore che li inebria di beatitudine.

Atto puro d'amore personale, tutto e sempre in atto, la vita del Verbo converge dialettica al Padre. Una tal intersoggettività amorosa trae seco, a colloquio col Padre, ed è il discorso IO-Tu, la vita celeste

degli eletti. Lo esige l'indissolubile unione e conformazione all'Unigenito Figlio di noi figli adottivi (cfr. Rom. VI, 11).

« Non turbetur cor vestrum... Iterum venio, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi sum ego et vos sitis... Non relinquam vos orphanos. Veniam ad vos... In illo die cognoscetis quia ego sum in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis » (Gio. XIV, 1, 3, 18-20).

L'Amore ipostasi

E' producendo lo Spirito Santo che Padre e Figlio si connubiano, vivono l'uno nell'altro. Un eterno, infinito alito vivente, d'esaustiva efficacia, spira dall'uno all'altro, e da ambedue all'unisono, in reciproca donazione e dedizione, la riboccanza del cuore all'acme dell'amore.

Tecnici incidono i biblici vocaboli di *spirito* e di *santo*. Connotano la terza Persona.

Respiro dell'anima è lo *spirito*. Impulso. Moto. E facoltà motoria è la volontà.

Adesione a Dio è la *santificazione* dell'anima. A livello d'amore. E l'amore essenzializza la volontà, l'affigge in Dio.

Per via di « volontà », dunque, Padre e Figlio alitano lo Spirito Santo. Non più dal seno, ma dal cuore del Padre e del Figlio sboccia la terza Persona, mutuandone, attraverso il loro amore, e col loro amore, l'antonomastica Vita in pienezza di Essere, o natura divina.

Scorre la Vita sul piano dei flussi trinitari. Zampilla dall'unità del Padre e del Figlio, s'inalvea nel respiro d'entrambi, fissandosi lì, ipostasi d'Amore.

Il cuore comune delle prime due Persone, unico focolaio d'amore, travasa il proprio respiro di Vita, insufflazione dello Spirito Santo. La terza Persona suggella quell'unità d'amore e di vita, è il bacio del Padre e del Figlio (cfr. S. BERNARDO, *Sermones in cantica*, VIII, 2).

Se, espressione d'un Verbo e riproduzione di un'Immagine, la processione del Figlio dal Padre è « generazione », non lo è l'insufflazione o processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio.

Unigenito il Figlio, poiché la natura divina vi approda per via di « pensiero », ove solo può riflettersi ed esprimersi in se medesima, Verbo, Immagine del Padre.

Spirato, e non generato, lo Spirito Santo, perché convoglia la natura divina per via di « volontà », attraverso l'amore che, respiro di vita, bacio e pegno di due innamorati, non è se non un impulso dell'anima, un moto, alieno da qualsiasi rappresentazione a titolo di verbo o d'immagine (cfr. S. AGOST., *DE Trinitate*, V, 14).

Lo Spirito Santo riceve la natura divina, siccome la riceve il Figlio. La natura divina lo fa identico al Padre e al Figlio che gliela donano. Ma, spirato, e non generato, irriducibilmente al Figlio, lungi dal rivelare l'identità di natura, non denuncia se non l'unità d'amore in cui convergono, spirandolo, il Padre e il Figlio.

Il Dono e i doni

Dono di Dio, lo Spirito Santo rivendica la elargizione d'ogni dono, specie di grazia e di gloria.

Spirato dal cuore del Padre e del Figlio, investe il cuor nostro. E' catarsi. E' palingenesi. Carità di Dio (cfr. Rom. V, 5).

Attinge alla Luce del Verbo di Vita e calda l'irradia in noi, fulgida, amorosa visione del Padre: « Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei » (Rom. VIII, 15-16).

Deterge, refrigera, corrobora, consola, delizia, Paracleto. Soffio gagliardo, affranca la carne dal sepolcro, libra l'anima in alto, su ali di fuoco, oltre le stelle, oltre lo spazio ed il tempo, sino all'abbraccio col Padre, nella luminosità del Verbo, tra i vortici d'un eterno, infinito alito vivente.

Lo Spirito Santo è lo Spirito dell'Unigenito Figlio. Fiumi d'acqua viva scaturiranno dalle piaghe di Cristo, vittima d'espiazione redentrice (cfr. Gio. VII, 38-39).

La Pentecoste avrà l'irruenza e la veemenza d'una fiumana di fede ormai inconcussa. Spirito di Verità, lo Spirito Santo dovrà introdurre i discepoli, disporli di più in più alla Rivelazione del Verbo, premunirli, indettarli e confermarli, al riparo di dubbi, paure, cedimenti: « Dabitur vobis quomodo et quid loquamini. Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis » (Mtt. X, 19-20; cfr. Gio. XIV, 26; XVI, 13-14).

L'amore è forza che non ha riscontri. Non esiste forza al mondo valida a vincere l'amore se non un amore più forte. Lo Spirito Santo è l'Amore stesso di Dio effuso in noi: « Et ego mitto promissum Patris mei in vos. Vos autem manete in civitate, quoadusque induamini *virtute* ex alto » (Lc. XXIV, 49).

Disceso lo Spirito Santo a Pentecoste, il Cenacolo si dischiude. Gli apostati vigliacchi, i transfughi pavidi ed increduli, crassi analfabeti e calcolatori opportunisti, ne escono intrepidi, battaglieri e fieri, ricolmi di carità, specchi tersi d'una verità indomita.

Li accompagna sulle strade del mondo la lingua ignea piovuta so-

pra di essi, battesimo di luce. Scroscia, infuria per sempre il turbine scatenatosi a Pentecoste.

Fede e grazia sconvolgono la storia. Scavano, filtrano, sfolgorano le latebre dell'essere. Denudano vergogne che non hanno nome. Ravvivano smarriti ricordi d'un bene in letargo, propositi sopiti, rimpianti e nostalgie dell'uomo giusto. E' la purificazione di individui e popoli. E' l'assimilazione a Cristo, l'Unigenito Figlio. E' l'ardente e confluente aspirazione al Padre dei figli di Dio. E' il Corpo mistico.

Termine e culmine della vita di Dio, anima del Corpo mistico, anima della nostra anima, lo Spirito Santo corona in noi la vita di fede e di grazia, l'ascensionale santità in chiave polimorfa.

Santifica la Chiesa, Corpo organico e gerarchico. Santifica i singoli membri d'un tal Corpo, multipli, distinti eppur avvinti.

L'amore postula l'unione e comunione di vita, l'accresce di continuo. È la Vita del Padre che lo Spirito Santo, Amore, alita e lievita nel Corpo mistico, in ciascuno dei membri, a immagine dell'Unigenito Figlio, scandita al ritmo dell'onda triadica. In Lui, Santo, si affiorano i figli di Dio, reinverginiscono e fioriscono, maturano la Beatitudine (cfr. Efes. IV, 15-16; I Cor. XII, 4 ss.; Att. IV 32).

S'intreccia con l'azione di Cristo l'opera dello Spirito Santo: « Per Christum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem » (Efes. II, 8). La Trinità è in atto. Irrora la grazia di Paradiso.

Devesi alla Santità delle due Persone che s'amano, alla Santità di quest'Amore mutuo, se lo Spirito Santo, respiro del Padre e del Figlio, è Fragranza, olezza di effluvi i più odorosi. Santo il Padre, Santo il Figlio: esalano Santo l'Amore Spirito, sublimazione di spiritualità ai vertici della santità.

Scevra di imperfezioni o lacune, la Santità di Dio ingloba ricchissima la positività del suo atto volitivo, atto puro, eterno ed infinito, immutabile adesione al Sommo Bene. *Amore* è cotanta adesione. Lo Spirito quindi, che procede in via d'amore, avoca ipostaticamente la caratteristica di *Santo*.

La Pentecoste celeste

Il Paradiso è la Pentecoste celeste, l'ultima, perfetta e perpetua effusione dello Spirito Santo.

Inviato dal Padre e dal Figlio « ut maneat nobiscum in aeternum » (Gio. XIV, 16), stigmatizzati di Sé, sigillati a mò di caparra i figli di Dio (Efes. I, 13-14; II Cor. I, 22), lo Spirito guida ai fasti dei Cieli la Chiesa santificata, Sposa che le macchie e le rughe più non contaminano (Efes. V, 25-27).

L'invade a ribocco, uberrimo, esuberante Dono. Sancisce, Bacio del Padre e del Figlio, le indeperibili nozze.

Travolti nel gorgo del Suo Amore, entro il cuore di Dio Uno e Trino, vivremo partecipi l'atto puro di adesione al Sommo Bene, santi anche noi della Santità medesima di Dio. Sublime spiritualizzazione dell'amore « agàpe », spiritualità al diapason, antitesi polare di « heros ».

Amore vuole che si viva, l'uno nell'altro, l'uno in ordine all'altro. Anela, mai sazio, a fondere le proprie vite, il compenetrarsi e l'identificarsi. Incantesimo d'amore che invano la logica del bacio e dell'amplesso insegue.

Il Paradiso aveva l'incantesimo, presenziando in noi lo Spirito Santo con pienezza, secondo le sue personali prerogative: come respiro e pegno dell'amore del Padre e del Figlio; come respiro e pegno dell'amore del Padre che, in Cristo, l'Unigenito, ama noi figli adottivi; come bacio del Padre e del Figlio che, imprimendosi sull'anima, l'assimila, veicolo di vita, vincolo imperituro d'unità d'amore: « An nescitis quoniam qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur? Erunt enim duo in carne una. Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est » (I Cor. VI, 16-17).

E noi? Posseduti dallo Spirito, e simultaneamente possedendolo, ebbri d'estasi, ricambieremo il bacio di Dio, stretti in Lui al Padre e al Figlio, tra i flussi trinitari di Vita, dond'Egli spira, Dono ipostatico, arride e conquide. Fisi nel Dio Uno e Trino, « facie ad faciem, uti est » (I Cor. XIII, 12; I Gio. III, 2): sì da vederlo con gli occhi del Verbo, sì da amarlo col cuore dello Spirito Santo.

L'anima vivrà e godrà, in beatitudine di gloria, lo Spirito, Dono ipostatico. Dio non s'appaga di rifrangervi l'amore sostanziale, il mutuo amore di Padre e di Figlio, laddove l'Unigenito genera ai fasti dei Cieli i figli adottivi. Offre l'amore personale, il Pegno dello Spirito Santo.

Amore Persona, emanazione d'ogni dono, a monte d'ogni gaudio, lo Spirito Santo è il *Paracleto*, Dono ipostatico e Gaudio ipostatico (cfr. Gio. XVII, 26; XIV, 16). E' la beatitudine di Dio. E' la beatitudine dell'anima in Dio.

Grazia e Gloria

Padre, Figlio e Spirito Santo estendono all'uomo, attraverso la grazia e la gloria, le loro prerogative personali, le note tipiche della loro personalità autonoma. Le imitano e le riproducono in noi.

Gratuita s'apre la grazia, evolve a gradi l'elevazione dell'anima sul piano dell'essere e dell'agire di Dio, partecipazione all'eterna generazio-

ne del Verbo, alla natura divina e alla vita del Dio Trino. Soprannaturalizza l'uomo.

Dio la eroga in via di pensiero e in via d'amore. Ma l'amore eccelle. La grazia è un *dono*. Ha per modello la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio piuttosto che la processione del Figlio dal Padre. Nondimeno le due processioni incidono cointegrativamente, unica radice bifiletica, non già sdoppiate.

In linea di scopo e di norma, se la processione del Figlio acclara i valori e l'intelligibilità dei rapporti nostri di figli adottivi col Padre, la processione dello Spirito Santo spiega i regoli d'attuazione del rapporto.

Dio irradia di luce l'anima. E la luce di Dio rifrange la natura e la vita divina. Resa così deiforme, capace di riflettere su di sé, l'anima si concepisce e si riconosce nell'idea qual è, specchio del Dio Uno e Trino. Esprime un verbo ch'è simile al Verbo di Vita. Verbo di ammirazione. Verbo di adesione.

Di più. L'amore suo è totalmente penetrato e improfumato da Dio: la fiamma di cui avvampa, nonché il respiro in cui s'effonde, è traduzione viva della Spirazione dell'amore di Dio, echeggia lo Spirito Santo.

Affulge in noi il volto del Padre! L'Immagine dell'Unigenito effigia l'anima. Rinasce lì in virtù d'un atto generativo che ripete ed amplia, analogo, l'atto di Dio Padre. Siamo figli di Dio, templi della Trinità Santissima, Trinità noi stessi!

Il Verbo in noi ha il carattere ipostatico d'Unigenito Figlio, Luce e Vita, configurazione nostra al Padre in comunione di fratelli. L'Amore, di rincalzo, ha il carattere ipostatico dello Spirito Santo che rinnova in noi l'effusione amorosa tra Padre e Figlio nel Paracleto (cfr. I Gio. IV, 13; Rom. V, 5; VIII, 9; XIV, 15; 1 Cor. II, 12).

Arra di Gloria è la Grazia (Efes. I, 13-14). E l'arra è un anticipo. In anticipo, noi deliberiamo, seppur non diretta, mediata dalla fede « per speculum in aenigmate et quidem ex parte » (1 Cor. XIII, 12), la presenza e l'immanenza del Dio Trino. Invisibili le tre Persone. Non sperimentabili i flussi trinitari. Ma realtà che operano entro l'anima, appartenenti ai figli adottivi, le più intime. E l'anima lo sa: « Cognoscetis quia ego sum in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis » (Gio. XIV, 20).

Padre, Figlio e Spirito Santo improntano di Sé, personalmente, colle loro processioni e relazioni, tramite l'esercizio di abiti ed atti soprannaturali, l'anima in grazia. Inaugurano la Trinità Santissima: « Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus » (Ib., 23).

Lo Spirito di Verità — Amore — riempie di Carità la fede, che illustra la Grazia e deliba in anticipo la Gloria: « Paraclitus, quem ego

mittam a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit... me clarificabit... de meo accipiet et annunciabit vobis » (Gio. XV, 26; XVI, 14).

Apice quaggiù dei flussi trinitari, deiforme e cristiforme, l'Eucaristia: « Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me... Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam » (Gio. VI, 58, 64).

E', in embrione, la Beatitudine: « Gaudebit cor vestrum et gaudium vestrum nemo tollet a vobis » (Gio. XVI, 22).

La Grazia ci fa *amici* di Dio. Non più in posizione di servi, ai margini, semplici creature dinanzi all'abisso ontologico e deontologico d'una Trascendenza che, Maestà egemone, non dà adito a diritto alcuno, estranei ai misteri del seno e ai segreti del cuore di Dio Padre. Figli adottivi, diventiamo gli amici di Dio (cfr. Go. XV, 15).

L'amore di amicizia fuga il timor servile. E' fiducialità, familiarità, intimità di vita.

Eterna, infinita, necessaria e spontanea donazione circola in Dio la pienezza di Essere, il Sommo Bene: dal Padre al Figlio, e da questi allo Spirito Santo. L'Amore dona e si dona. Trinità amorosa del Dio Uno, la Vita divina rifluì libera su di noi. Dono « ad extra ».

Fu il Cristo, Verbo umanatosi, a inserirci nella Trinità amorosa, recondita Presenza ed Immanenza, germinazione feconda di sviluppi, adombrandone gli orizzonti sconosciuti. La tradusse, icastica, in termini umani, schermo e teatro l'umanità assunta. Di continuo. La esplicitò beatifica — meta ultima — alla vigilia della morte: « Haec locutus sum vobis, ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur » (Gio. XV, 11; cfr. ib., XIV-XVII).

La confidenziale iniziazione, a livello di Fede, e la felice incoazione di Grazia avallano la vocazione nostra di amici, fratelli e coeredi del Cristo, a vivere, non più credenti ma veggenti, fontalmente trinitarizzati, la Vita di Dio in Dio.

La Beatitudine dei Cieli, che immuta la fede in vision beatifica e la grazia in gloria, è l'immediata, diretta fruizione e immedesimazione al Dio Uno e Trino.

La Verità e la Carità di Dio, Trinità amorosa, sublimano in noi l'amore di amicizia, atto puro, tutto e sempre in atto. Rimossa ogni scoria di *heros*, il Paracleto colma di spiritualità e di santità l'amore *agàpe*. Vibrano i Cieli d'un tal amore. Osannano l'Amen ritmato d'Alleluia (4).

(4) Cfr. L. G. ROSSI, *o.c.*, pp. 110-127; ID., *L'Eucaristia*, Stringa Ed., Genova 1970, pp. 109 ss., 122 ss.

3. L'INCARNAZIONE REDENTRICE

La Kenosi di Freud e dei teologi freudisti

Non regge dunque l'accusa di Duquoc e soci. Accusa alla Tradizione cattolica e alla Teologia classica di non aver scoperto, nei meandri della Trinità Santissima e dell'Incarnazione redentrice, le ricche semantiche di *Vita* che innervano il binomio Padre-Figlio, ferme ad un'arida tematizzazione o concettualizzazione di un Verbo Luce, negligendo il « Figlio di Dio ».

Due millenni di Fede, teoresi in funzione di prassi, cuore biblico, grazia e gloria, smontano l'accusa.

Non a caso la Fede fa da proemio al libro che noi abbiamo steso.

Ligi ad artifizi absoni, se non vacui, Duquoc e soci s'appellano a Freud ai fini d'una reinterpretazione dei dogmi in cifra di vita. Cardine è il complesso di Edipo, rima d'obbligo il fantasma del padre, la conflittualità e la lotta. Ma, in polemica con Freud, discriminano il fantasma-ricordo dal fantasma-simbolo.

La Kenosi di Cristo, antimessianismo terrenistico, suggerirebbe di prim'acchito, attraverso l'umiliazione servile del Figlio in cieca sommissione a Dio Padre, un dramma di vaste dimensioni edipiche, in preda a fantasmi paterni, ad antiche memorie, agli schemi infantili e nevrotici che strutturano la religione.

Freud — dicono — fotografò quel dramma. Non seppe scorgere se non il fantasma-ricordo. Dio apparve allora un Padre despota, laddove il Cristo, pur tributandogli sino al sacrificio il culto di Figlio, covava e sbrigliava in segreto un fiero desiderio di rivincita, sì da giustapporsi al Padre — *in limine* — con la risurrezione da morte.

A sovvertire la diagnosi di Freud i Nostri chiamavano in causa il fantasma-simbolo, talché la Kenosi più non invalidi in Cristo la coscienza filiale di coequalità e consustanzialità al Padre. E' Kenosi d'amore. Il Cristo Uomo, ch'è in persona l'Unigenito Figlio, rivela nell'Incarnazione redentrice, da Nazareth al Golgota, l'amore del Padre per gli uomini, eco dell'infinita carità che abbraccia e nutre l'eterna filiazione divina.

Nessuna strategia quindi, in Cristo Uomo, d'un torbido desiderio, egemone e megalomane, di equiparazione al Padre.

Padre e Figlio sussistono nell'una ed unica, identica natura divina: «Ego et Pater unum sumus» (Gio. X, 30).

Nondimeno, ambedue Persone, Padre e Figlio si distinguono. Il Figlio non è il Padre.

Ciò che enuclea la filiazione divina, l'ipostatica distinzione e la relazione di vita del Figlio, s'inferisce *esclusivamente* dal « contegno » dell'Uomo Cristo, Figlio di Dio.

In quanto Uomo, Cristo — il Figlio di Dio — fece sua la finitudine umana. E mai vi eccepì.

Uomo alla stregua di ciascuno di noi, non utilizzò a proprio vantaggio, in ordine all'Incarnazione redentrice, o missione salutifera, i poteri eccelsi del Padre, sebbene — Unigenito Figlio — fruisse d'egual diritto in consustanzialità di Essere.

Pugnò gagliardo, sofferse abusi e soprusi, il ludibrio, il vilipendio, l'ignominia, la defezione vigliacca, i tradimenti, l'abbandono e il vuoto dell'anima, i supplizi più atroci, la morte in olocausto di giustizia.

Visse in condizione di uomo la filiazione divina, l'inderogabile e inderogata finitudine umana.

Mentre urla in noi, illusoria, la megalomania e l'egemonia del desiderio ribelle, tace in Cristo Uomo la nativa trascendenza onnipotente di Unigenito Figlio.

E' vinto il complesso di Edipo in chiave freudiana di fantasma-memoria. Arride il fantasma-simbolo (5).

Passioni, peccato d'origine, fomite

Subito, e in più punti, noi sindachiamo il Duquoc.

Sa di *a priori* un complesso di Edipo, a sfondo incestuoso, strutturazione universalistica, deterministica e pansessualistica.

Bisogna diluirlo e ricondurlo legittimo alla *bipolarità di amore e odio*, che costituzionalizza la psiche.

Lì si ritrovano ad una ad una le passioni dell'uomo, pittoresche variazioni di quel tema, regolano prioritarie i rapporti consanguinei tra padre e figlio, coinvolgono l'ovvia sessualità, Desiderio, speranza, audacia e gaudio chiosano l'*amore*. Timore, disperazione, ira e dolore chiosano l'*odio*. Moti estemporanei, al di là del calcolo, positivi in sé e per sé, di sviluppo e a tutela dell'umana natura. E' l'appetito sensitivo in atto. E invoca lo spirito guida.

(5) Cfr. Duquoc, *o.c.*, pp. 652-654.

A dirompere l'equilibrio di carne e spirito, la linda dialettica dei sensi, fu il peccato d'origine. Un peccato d'orgoglio.

I capostipiti sostituirono a Dio la ragione eslege, arbitra del destino. Deificarono l'Io.

Lo spirito respinse Dio e, sul piede d'un drastico contrappasso, la carne si oppose allo spirito. L'amore smodò in lussuria, l'odio in furia omicida. Il desiderio divenne cupidigia, la speranza presunzione, l'audacia temerarietà, il gaudio soddisfazione egoista. Indulse il timore alla vigliaccheria, la disperazione al disarmo, l'ira alla violentazione, il dolore alla bestemmia.

Un fomite sinistro esagita i moti dell'appetito sensitivo. Incomposte e incontenute le passioni resistevano ai dettami dello spirito, lo sorprendevano, non di rado oltraggiandolo ed umiliandolo. Febbre dei sensi. Follie della carne in disfreno.

Peccatori in Adamo, gli uomini ereditarono il peccato d'origine, lo rinnovarono e moltiplicarono in peccati innumeri, aizzarono di più in più il fomite.

Il peccato d'origine non demolì comunque, irreparabilmente, l'umana natura. Non coagulò le polimorfe passioni nel pansessualismo e nel determinismo di Heros, in ossequio al Luteranesimo, di cui Freud è un epigono.

Cadde l'integrità di grazia coi doni soprannaturali e preternaturali, ma non l'integrità di natura. Una *debilitazione,* sì, poiché il fomite dell'appetito sensitivo di riverbero offusca la ragione e menoma il libero arbitrio.

Rimase quindi, anche se mutila, contesa e divisa, la sinderesi che schiude lo spirito alla verità e alla carità.

Rimase — acme del dramma — la vocazione primigenia alla vision beatifica di Dio, immane sforzo scevro di forze, spoglia l'anima dei mezzi idonei.

« Orbatus gratuitis, vulneratus in naturalibus ».

Nasce il fomite dal peccato e inclina al peccato, capace di nefandi eccessi, ma non è peccato (Dz. 792; cfr. Ib., 788 ss.).

I miti di Tantalo, di Sisifo e delle Danaidi descrissero icastici il dramma dell'uomo: l'*hiatus* tra psiche e pneuma, tra volontà volente e volontà voluta, tra l'essere e il dover essere, tra ideale e reale.

Gemono voci antiche. «Video meliora, proboque, deteriora sequor»: Ovidio. « Nemo sine vitiis nascitur »: Orazio. « Nitimur in vetitum »: Cicerone.

L'Uomo Cristo

Mai larva di peccato lambì il Cristo, Verbo umanatosi, né lo poteva tangere. Il dramma dell'uomo è il dramma del peccato. D'un tal dramma la Kenosi di Cristo, in surrogazione e satisfazione vicaria, non sperimentò se non le mille ingiurie che derivano da ogni peccato, la feccia degli effetti più rovinosi e lugubri. Espiò il peccato. Fu Kenosi di dolore e di amore. Sommo il dolore, gonfio di amore. Sommo l'amore, gonfio di dolore.

Conseguentemente l'uomo Cristo non conobbe — immune *de iure* — l'aggressione d'un fomite sinistro, lo spurio dinamismo di Edipo, la conflittualità e la lotta di Heros, la tirannide del fantasma-memoria in rapporto al Padre, l'equivoca strategia d'un desiderio torbido, egemone e megalomane, la vittoriosa rivalsa del fantasma-simbolo a felice soluzione dell'infausto dramma.

Il discorso di Freud e dei teologi freudisti, che articola la Kenosi in questi parametri di vita, è assurdo e blasfemo.

L'umanità di Cristo, completa e concreta, riconsacra l'integrità degli inizi, di natura e di grazia. Ebbe inoltre, subiettata nel Verbo, il massimo di perfezione, l'impeccabilità e l'infallibilità, esimia la santità.

« Sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus » (Ebr. VII, 26).

La pienezza dell'essere « uomo », se adegua la vita di Cristo alla vita di ciascuno di noi, emerge in linee antonomastiche. Pienezza di Amore e di Dolore. Pienezza di Kenosi. Pienezza di scienza e coscienza d'un'estrema dedizione di Sé, dedizione al Padre, dedizione ai fratelli che incorpora, diurna, diuturna, la più offerta e la più sofferta, stupendo e tremendo sacrificio.

In tutto simile a noi, se accettiamo il peccato, tutto di noi il Figlio dell'Uomo cointeso e trasceso. Tutto purificò, riscattò, glorificò. Unigenito del Padre è, in quanto Uomo, il primogenito dell'umanità nuova:

« Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, *plenum gratiae et veritatis*... Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei Fieri, his qui credunt in nomine eius » (Gio. I, 12, 14).

L'unione ipostatica reclamava il massimo di perfezione. Subiettata nel Verbo, l'umana natura assunta sussiste in Lui, gli appartiene, è *sua*. Soggetto di possessione e attribuzione dell'umanità di Cristo, rivendicazione in globo l'essere e l'agire, il Verbo fa del Cristo Uomo l'Unigenito

Figlio in persona. Il Figlio dell'Uomo ha i medesimi diritti del Figlio di Dio.

Ma urge, economia di giustizia, l'Incarnazione redentrice. E il Verbo rinuncia in parte — « ad tempus » — ai diritti di Dio spettantigli in quanto uomo. E' la Kenosi. Commisuratamente alla Kenosi vengono elevati al massimo di perfezione i limiti metafisici della finitudine a che, espiatori d'ogni peccato, il dolore e l'amore si disposano sommi. Così la Kenosi ha un carattere di esaustività:

« Cum in forma Dei esset... *exinanivit* semetipsum formam servi accipiens, in *similitudinem* hominum et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genuflectatur caelestium, terrestrium et infernorum. Et omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris » (Filipp. II, 6-11).

La regalità del Verbo sull'onnimoda creazione (cfr. Gio. I, 3) segna, già all'esordio dell'Incarnazione redentrice, un diritto del Cristo che, Verbo umanatosi, anche in quanto uomo è l'Unigenito Figlio in persona. Diritto di nascita. Insta la Kenosi. Impone la rinuncia. Convertirà, a livello di merito, pienezza di Dolore e di Amore, il diritto di nascita in diritto di conquista.

« Non enim habemus pontificem, qui non possit còmpati infirmitatibus nostris. Tentatum autem per omnia, *in similitudinem*, absque peccato » (Ebr. IV, 15).

Il massimo di perfezione: vision beatifica e scienza infusa

Simile a noi in tutto, il Cristo Uomo non s'*identificò* con l'uomo degenere, neppure con l'uomo decaduto che si redime e che in sé redime i fratelli.

Immune « de iure », non visse d'ogni peccato e del fomite di peccato se non la Kenosi. La visse, dall'esordio all'epilogo, in linee antonomastiche, al massimo di perfezione. Fu radicalmente ed eminentemente uomo. L'Uomo archetipo.

Ambiguo è il Cristo uomo di Duquoc. Un Cristo perfettibile, proteso a perfezionarsi tra dubbi, oscitanze, tentazioni che gli toccano l'anima, luci ed ombre, ove s'evolve a poco a poco la scienza e coscienza messianica, va in crisi l'unione ipostatica, non si dispiega il massimo di perfezione se non all'epilogo della Kenosi.

L'inconcussa e monocorde tradizione di due millenni ascrive al Cristo uomo, richiesta dall'unione ipostatica, la vision beatifica. Il Duquoc purtroppo l'emargina. Di qui un Cristo ambiguo (6).

La vision beatifica sfolgora l'anima di Cristo non appena il Verbo si fa carne (Ebr. X, 9). Coincide col « plenum » di verità e di grazia (Gio. I, 12). Infeuda ai fastigi l'integrità degli inizi, integro l'appannaggio dei valori naturali, preternaturali e soprannaturali, l'aureo, olimpico equilibrio psicologico, l'impeccabilità e l'infallibilità, esimia la santità.

E' il massimo di perfezione. Non ostano i temporanei, indebiti, eppur necessari defalchi kenotici, passibilità di corpo e di spirito. Ingaggiano semmai la vision beatifica in ordine ad un dolore e ad un amore sommi, che scontino l'universale peccato, documentino la Giustizia e la Misericordia di Dio, l'eterna, infinita Carità del Padre.

Sì, Padre! Cristo è l'Uomo del Dolore. E' l'Uomo dell'Amore.

In Dio, di vision beatifica, secondo lo stile di Dio, attraverso gli occhi e il cuore del Padre, perfettissimamente il Cristo vede, vuole, ama la Kenosi: satura l'anima di angoscia, a ridosso d'ogni peccato e in squallido abbandono, vittima di Giustizia nell'incorrotta carne crocifissa; fulgidi nondimeno i gaudii celesti, cui la Misericordia strappa l'Amen e l'Alleluia. « Oblatus est quia ipse voluit » (Is. LIII, 12).

E' di vision beatifica che l'Uomo Cristo *intuisce* l'unione ipostatica, Chi Egli è, il Figlio di Dio, Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice.

Ma, adesione immediata al Dio Uno e Trino, « uti est », apogeo dell'estasi, « facie ad faciem », la vision beatifica preclude all'anima di Cristo il riflettere sull'atto di intuizione, l'aver coscienza dei misteri di Dio, l'esprimere a sé, in un'idea, e il comunicare in parole, a noi uomini, l'unione ipostatica, i rapporti di Vita del Dio Trino, la Paternità e la Filiazione divina, la Spirazione dell'Amore.

Il che la vision beatifica preclude poiché non elude la finitudine.

Dio solo, Infinito, può esprimere e comunicare a Sé, in un Verbo Infinito, l'atto e i contenuti dell'eterna sua intuizione: « Nessuno conosce il Figlio, se non il Padre, e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio » (Mtt. XI, 27).

Tributaria alla vision beatifica, sarà la scienza infusa a recepirne i contenuti, finitizzandoli a mezzo di idee e parole innate, le più perfette in quell'area di valori. Ciò che l'anima di Cristo *intuisce* intraducibil-

(6) Cfr. *O.c.*, pp. 135-262.

mente di vision beatifica, quindi, lo esprime a sé di scienza infusa in un *verbo mentale,* ed è limpida, traslucida coscienza, lo comunica a noi uomini in un *verbo orale,* rivelazione dei misteri di Dio, Trinità di Vita.

Il dualismo di natura

Anche Cristo, in quanto uomo, è l'Unigenito del Padre. E lo sa. Ha il diritto di saperlo. Fin dall'esordio. Se non sapesse Chi è, Verbo umanatosi, non potrebbe adempiere l'Incarnazione redentrice e i dubbi, le zone d'ombra, i vuoti dell'anima ignara investirebbero il Verbo, uno ed unico, indiviso soggetto di possessione e attribuzione dell'umana natura assunta.

Il Cristo non di rado opera da Dio in limpida, traslucida coscienza. Linguaggio degli atti e dei fatti.

Da Dio, in nome proprio e virtù propria, librandosi al culmine dell'Essere, espleta i miracoli, scaccia i demoni, assolve i peccati, imbriglia il futuro e la storia. Dispone a libito dell'onnimoda creazione, lad dove e siccome opta. Basta un cenno e, docili, gli obbediscono le legg cosmiche. Lo servono gli Angeli. E' il « Dominus Angelorum ». Incarni la Maestà di Dio.

Ma, oltre il linguaggio degli atti e dei fatti, univoche dichiarazioni attestano la filiazione divina, dipanano l'ipostatica relazione d'amore col Padre, dimostrano che vi fu in Cristo indefettibilmente, a livello di pienezza sempre, la scienza e la coscienza messianica d'Unigenito Figlio.

La tesi di Duquoc d'un'evoluzione al riguardo non corrisponde ai Vangeli (cfr. Lc. II, 49; Mtt. XI, 27; XVI, 16-18; XXI, 33-39; XXII, 41-46; XXVI, 63-64; Mc. XIV, 62; Lc. XXII, 70; Mtt. III, 17; XVII, 5; XII, 6, 8; V, 27-28, 31-32, 33-34, 38-39, 43-44; Lc. VII, 36-50; XXIII, 42-43; V, 20-24; Mtt. XIII, 41-43; XVI, 24-25, 27; XXV, 31-34 ss.; XI, 28; XXVIII, 20; Gio. XX, 31; I, 1-4, 12-14, 18, 27, 32-34, 51; II, 19-21, 25; III, 11-13, 16, 18, 31-36; IV, 14; V, 17-19, 21-24, 26; VI, 40, 46, 47, 48, 51-52, 58, 62, 65, 70; VII, 29, 37-39; VIII, 12, 18-19, 23-24, 25, 27, 35-36, 38, 58; IX, 35-39; X, 7, 9-11, 14-15, 17-18, 30, 33, 38; XI, 25-27; XIII, 15, 32, 45-48; XIV, 6-7, 9-11, 13-14, 20, 23, 26; XV, 5-7, 23-24, 26; XVI, 7, 12-14, 15, 23-24, 28, 32; XVII, 1-5, 8, 10, 21, 24; XVIII, 4-6, 37; XIX, 7; XX, 21-22, 28; XXI, 7, 12, 17, 19).

In Cristo, ch'è l'Unigenito Figlio in persona, sussistono insieme, distinte, inconfuse, la natura divina e l'umana natura assunta. La Kenosi non concerne se non quest'ultima.

Completa e concreta — l'anima autonoma, consapevole e libera —

l'umanità del Figlio dell'Uomo sigla di volta in volta, al massimo di perfezione, un culto latreutico ed eucaristico, di soggezione la più umile, d'impetrazione devota, d'espiazione e propiziazione di morte, sommo l'amore, sommo il dolore. « Diligo Patrem ».

Avocatane la responsabilità, rifrattavi un'efficacia condegna, il Verbo soggetto rende tali atti *teandrici*. Ma tali atti non sgorgano se non dall'umana natura assunta, artefice l'anima autonoma. Non sfiorano il Verbo immutabile. Principio d'azione è la natura con le facoltà in esercizio. Non la persona.

Il « Sì, Padre! » del Figlio dell'Uomo s'accomuna al « Sì, Padre!» dell'Unigenito Figlio di Dio. Sincrono. Sintono. Entrambi turgidi d'amore. L'uno echeggia la creaturalità egregia dell'uomo Cristo, l'altro la consustanzialità di Essere e di Vita, l'eterna, infinita, amorosa filiazione divina del Cristo Dio.

Verbo umanatosi, Cristo or agisce in quanto uomo, l'anima autonoma, or in quanto Dio. Agendo da Dio, mediazione d'obbligo l'umana natura assunta, traduce in gesti e linguaggio d'uomo, ma inequivocabilmente, la consustanzialità al Padre, la filiazione divina, la Trinità d'Amore.

La scienza infusa di Cristo veicola la scienza angelica. E la scavalca. Copre e discopre le imitazioni « ad extra » di Dio, orizzonti ed abissi d'ogni entità creata.

Unigenito Figlio in persona, l'Uomo Cristo tutto ricapitolò nell'Incarnazione redentrice. In Cielo e in Terra. Lo ricapitolò a ragion veduta di scienza infusa, tributaria alla vision beatifica. Così, in limpida, traslucida coscienza, lo riscattò e lo glorificò attraverso la Kenosi, in chiave di merito, l'anima autonoma.

Scienza e coscienza, al massimo di perfezione, l'indenne libertà, sublimarono l'amore e il dolore. Acme di Kenosi. Acme di merito.

Più s'ampliano e s'accentuano gli spazi d'un sapere consapevole, di più in più l'anima è libera, si responsabilizza il merito, deflagrano amore e dolore.

Fin dall'esordio, teandrici, gli atti del Cristo riboccano di Kenosi: « Ecce venio ut faciam, Deus, voluntatem tuam » (Ebr. X, 9). Già la concezione virginea è presentazione d'un Verbo-Carne « plenum veritatis et gratiae » (Gio. I, 14).

E' l'unione ipostatica, la dignità del Verbo umanatosi, che postula subito, a titolo giuridico, il massimo di perfezione dell'umana natura assunta. E subito, a titolo ontico, l'Unigenito Figlio dà corso al suo Diritto.

La scienza empirica

Completa e concreta, l'umanità di Cristo, pur al massimo di perfezione con la vision beatifica e la scienza infusa, ambedue richieste dall'unione ipostatica, ebbe in progressione di sviluppi, edotta dalla sperimentazione dei sensi, la scienza empirica, fluido un bagaglio di idee acquisite.

« Proficiebat sapientia apud Deum et homines » (Lc. II, 52).

Scienza ch'era Sapienza in armonia al massimo di perfezione.

Ricco l'eloquio di immagini locali, e ne pullulano le parabole, i dialoghi si adattavano all'uditorio. Le contestualità etniche, storiche e geografiche dell'ambiente e dell'epoca, le categorie di pensiero e di vita d'Israele, l'alea del quotidiano, l'imprevista situazione dell'*hic* e del *nunc* indettarono l'uomo Cristo.

Di scienza empirica Egli, che spesso non operava se non da uomo, l'anima autonoma, in ossequio alla Kenosi, uomo come noi, variò di continuo, gradualizzò ed elaborò giudizi, raziocini, atti.

Grossi limiti circoscrissero la scienza empirica. Non più di 33 anni e 30 a Nazareth, nascosti, oscuri, in un rude lavoro di fabbro. Tre anni la vita pubblica, ma — salvi i brevi, sporadici soggiorni in Giudea — di mezzo ad uomini incolti.

Molte le cose che Cristo non conobbe di scienza empirica. Supplirono la vision beatifica e la scienza infusa, definitive, esaustive, fin dall'esordio.

Scienza di vita, esistenziale, dinamismo pratico, incarnazionistico, la scienza empirica di Cristo umanizzò in termini estremi la Kenosi: « Exinanivit semetipsum forman servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo » (Filip. II, 7).

Non fu nuda scienza teorica, contemplazione o illustrazione platonica, astrattezza inerte. Ebbe il vivente respiro del conoscere biblico: « Qui facit veritatem, venit ad lucem » (Gio. III, 21; cfr. Lc. I, 34; VIII, 15, 21; X, 27-28; XI, 28; Gio. VII, 17; XIII, 17; XIV, 21 Mtt. V, 16, 19; VII, 21, 24; Rom. II, 13; Giac. I, 22; II, 10; 1ª Pt. II, 12).

Il conoscere biblico sostanzia la scienza di esperienza, invera le idee acquisite filtrandole nel prisma d'una psicologia in rilievo di forze e risorse, erompe dal binomio cuore- amore, non tollera pause neutre, apati residui e ristagni impartecipi (cfr. Rom. X, 10; Gal. V, 6; Ef. IV, 15; Lc. VIII, 15 e XXIV, 25; Giac. II, 14 ss.).

Non *sa* la verità se non chi la *fa*. Ed è l'amore concretezza operante esistenziale, vitale sperimentazione e rigenerazione in noi della verità del pensiero, sicché l'oggetto s'incorpori al soggetto, l'avere diventi essere, collimino teoresi e prassi.

Mutua l'amore le proporzioni dell'oggetto che amiamo. La nuda scienza, no: ha i limiti dell'io che conosce.

« Caritas novit veritatem... Amor est plenitudo scientiae » (S. AGOST., *Confess.* VII, 10; *De Gen. c. Man.* II, 35; *De div. quaest.* LXXXIII, 46, 2). E, di rincalzo, Tommaso: « Ex caritatis amore emicat cognitio veritatis » (*In Jo.* V, 35).

E' l'« esprit de finesse » di Pascal, in antitesi all'« esprit de géometrie » di Cartesio. « Verum est factum », dirà il Vico.

I morbi più atroci, la morte, affliggono l'uomo. Per conoscere *veramente* cosa siano, bisogna sperimentarne la realtà dentro, di fibra in fibra, tra le recondite pieghe, la carne e l'anima che urlano, attori e non spettatori.

Altra è la nuda scienza teorica, l'investigazione clinica di medici esperti. Altra la scienza pratica, incarnazionistica, dei miseri infermi e dei moribondi.

Di scienza empirica, e fu l'apoteosi del binomio cuore-amore, Cristo, visse in tronco, da uomo, alle radici dell'umanità nostra, la psicologia del dolore, il dramma di ciascuno di noi, la Kenosi: « Et quidem, cum esset Filius Dei, didicit ex iis, quae passus est, obedientiam » (Ebr. V, 8).

La Kenosi bruciò i termini estremi di umanizzazione dell'amore e del dolore: « Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis » (Fil. II, 8).

Non v'ha uomo che non riviva in Cristo, Ostia espiatoria, iperbole di Kenosi, il suo dolore e il suo amore. Tutto Cristo è *l'Uomo*, il più amoroso degli uomini, il più doloroso: « Ecce homo » (Gio. XIX, 5).

Le tre luci: i reciproci legami

Non dunque un pleonasma la scienza empirica. Né si isola. Splendidi e reciproci legami l'annodano con la vision beatifica e la scienza infusa.

Tutto dell'uomo l'anima del Cristo sa di scienza infusa, al massimo di perfezione, limpida, traslucida coscienza.

Tributaria alla vision beatifica, di cui esprime i contenuti esimi in specie intelligibili impresse da Dio, idee e parole *innate*, le più perfette

in cifra di finitudine, la scienza infusa rimane nondimeno teoresi. Non è prassi. Non ha il ritmo d'un'esperienza umanamente vissuta, il dinamismo delle idee e delle parole *acquisite*, l'empito di penetrazione esistenziale e di partecipazione vitale, che fisionomizzano la scienza empirica.

Eppur s'affiatano i due tipi di scienza.

Certo l'anima del Cristo non poteva attingere nulla di « nuovo », che già non sapesse di scienza infusa. Ma, di volta in volta, le idee e le parole *innate* convogliano le rispondenti idee e parole *acquisite*. Vi spandono alta, siderea, l'insita luce bianca. Le chiariscono. Le approfondiscono.

Acclarata d'una tal luce, coscientizzata e responsabilizzata al diapason, la scienza empirica sviscera la Kenosi. All'unisono però, e a ricambio, empie di vita la scienza infusa, vi irradia incarnazionistica la musicalità, la pastosità e la drammaticità d'un'esperienza umanamente vissuta, l'iride, la fantasmagoria della prassi.

Non, quindi, specie intelligibili « nuove », bensì *novità* d'intellezione, con inauditi contraccolpi psicologici: « Preficiebat sapientia apud Deum et homines » (Lc. II, 52). La scienza era sapienza.

E la vision beatifica?

Pinnacolo di teoresi e di prassi, è la *vita in Dio, al modo di Dio*. Intuizione del Dio Uno e Trino, delle sue imitabilità « ad extra » che ipotecano l'essere d'ogni cosa, piena e simultanea fruizione d'amore sempre in atto, estasi d'immedesimazione in tripudio celeste, perfettissima a livello di « nunc stans », vita eterna.

Agli antipodi la scienza empirica punteggia la defettibilità del «nunc fluens », l'imperfetta vita di quaggiù, *vita nell'uomo e al modo dell'uomo*.

E' quaggiù la vita nostra odissea a singhiozzo, febbrile reiterazione di piste logore, mobili, illusorie le mete, precari e frammentari i parametri spazio-temporali. Vita lacera, convulsa, scissa di atto in atto da un prima e da un dopo, tra crolli e fittizi restauri, incognite cupe, oneri, disguidi, squilibri. Il passato edace, perituro l'immediato. Lugubre stillicidio di morte. « Quotidie morior ».

Destino più beffardo non svilirebbe l'anima, se non l'attendesse una vita eterna.

Orbene Cristo, Verbo umanatosi, volle vivere la vita nostra non solo in Dio e al modo di Dio, ma anche nell'uomo e al modo dell'uomo. All'ottica del « nunc stans » giustappose l'ottica del « nunc fluens ».

Qui autem facit veritatem, venit ad lucem (Gio. III, 21).

E Dio apparve alla luce di ciò ch'è l'uomo. Conobbe d'esperienza i termini estremi di umanizzazione della Kenosi, esasperò il dolore e l'amore, denudò l'uomo, lo sfolgorò e l'impersonò. In amore, in dolore — illibatamente — fu uomo a mille doppi più di noi.

Cielo e terra convennero a dirimere il mistero.

Svettava sull'anima del Cristo la vision beatifica. Rifrazione di luce divina, tributaria a quella, attraverso le specie intelligibili impresse da Dio, la scienza infusa eclatava la scienza empirica. Incidevano peraltro le rivalse dell'umanità assunta, estendendo la rete dei reciproci scambi, magico un giro di azioni e reazioni a catena.

Il « nunc fluens » lambì il « nunc stans ». L'incarnazione e l'operante concretezza, il dramma di vita della scienza empirica, acuiti al massimo di perfezione, non che inturgidire di prassi umana la teoresi della scienza infusa, scossero la vision beatifica, gaudio di Paradiso, col dolore e l'amore di quaggiù.

Non v'è — al tandem — realtà in natura, soprannaturabilità e preternaturalità di valori, che l'anima di Cristo non sveli in Sé, adegui in un'idea, non annunzi e testimoni agli uomini in parole.

Idee e parole, innate, umanizzano i contenuti esimi di vision beatifica, evidenziandoli di scienza infusa, in limpida, traslucida coscienza, vitalizzandoli e dinamizzandoli di scienza empirica.

La triplice scienza dell'uomo Cristo scandaglia l'essere, l'ontologia e la teologia d'ogni cosa, laddove ogni cosa, mancipia al binomio Padre-Figlio, ardente lo Spirito di Dio, non afferma se non l'infinita Carità del Dio Uno e Trino, Carità che dona e si dona, non tocca d'ombra alcuna di Heros, Incarnazione redentrice.

Agàpe il Padre: « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam » (Gio. III, 16).

Agàpe il Figlio: « Cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos » (Gio. XIII, 1).

Il « Dies Domini »

Agàpe lo Spirito: « Charitas Dei in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis » (Rom. V, 5; cfr. Gio. XIV, 16-17).

Tre luci di densità e vastità ineguali, da angolature differenti, schiarano a giorno l'anima del Cristo. Lungi dall'elidersi, correlazionano sintone, concentriche e gerarchiche, riciclano il proprio oggetto.

Timido un crepuscolo antelucano incalza l'alba e l'aurora. S'adagia in candidi raggi uniformi l'incantevole mattino. Avvolge corrusco l'orizzonte, smaglia e rutila, portentoso, l'immoto meriggio.

S'inseguono i molteplici flussi di luce. S'incrociano. S'intrecciano. È il « Deus Domini », convegno di Cielo e di Terra, biografia dell'anima di Cristo.

Alle origini la scienza divina e, partecipe, la vision beatifica, *Vita in Dio al modo di Dio.*

Di mezzo, tributaria d'una tal Luce, tramite ed interprete, la scienza infusa inquadra la gnosi, il « tipico » conoscere di noi uomini, elevandone al massimo di perfezione l'obbedienzialità recondita.

Ultima la scienza empirica, all'atto di ricevere tanta dovizia di luce, restituisce, incarnazionistica, esistenziale, *la vita nell'uomo al modo dell'uomo.*

L'anima di Cristo, che di vision beatifica e di scienza infusa prescinde dall'esercizio dei sensi, spiritualmente libera, scevra di materia, è capace di più atti conoscitivi contemporanei. Conosce ad un tempo il medesimo oggetto con rilievi prospettici diversi. Al tempo stesso però l'ottica polimorfa li ingloba, sì da accordarne e fonderne le varie ampiezze di flussi luminosi.

Le tre luci orientano dunque, fissano l'anima di Cristo nell'unità di Luce del Dio Uno e Trino. Lì scalano gli esseri, l'oggetto d'ogni cosa, convergono le imitabilità « ad extra », in ferrea articolazione di rapporti e di scopi, semplificazione e identificazione in linea d'atto puro.

Il Cristo storico fu, insieme, comprensore e viatore. Cittadino dei Cieli, mentr'era pellegrino in Terra, consumò la Kenosi tra le fiamme di queste tre luci (cfr. S. TOMMASO, *S. Th.*, III, q. 7, a. 12; q. 9, aa.1, 4; q. 12, a. 3; q. 15, a. 10).

LA PERFETTISSIMA SCIENZA E COSCIENZA MESSIANICA DI GESU'

1. FLUENTE E LIEVITANTE CONTINUITA' DI FEDE

Da Gregorio a Pio X - Günther e i cattolici razionalisti - Ben. XV e i rigurgiti del modernismo. La *Mystici Corporis* e l'*Haurietis aquas* di Pio XII - Il Cristo dei novatori e l'ambigua reazione di J. Galot - I due criteri d'ermeneusi: l'« hiatus » del neo modernismo.

2. I PROLEGOMENI DEL NEO-MODERNISMO

La psicologia strumentale, corifeo Schleiermacher - La fede sentimento, epistemologia religiosa del liberalismo protestantico - Strauss, Renan, Ritschl, Sabatier. L'apertura a Freud - Dal Cristo mito al Cristo storico, peccatore, illuso - Il Cristo adogmatico di Harnack. La *Formgeschichte* - Il modernismo - Psicologismo e Kenosi nell'Anglicanesimo - L'approdo alla cristologia dei freudisti.

3. LA SCUOLA DI TUBINGA

Conciliazione di storia e fede: le tesi di Kuhn e di Schell - La perfezione e la perfettibilità - Divaricano in Cristo scienza e coscienza? - L'*illuminazione divina* di Schell sa di vision beatifica e di scienza infusa: la coscienza psicologica è in Cristo coscienza ontologica - Strascichi e postumi.

1. FLUENTE E LIEVITANTE CONTINUITA' DI FEDE

Da Gregorio a Pio X

Nestoriani, apollinaristi, ariani, temistiani e agnoeti negarono — vessilliferi — la perfettissima scienza del Cristo uomo.

L'Epistola 39, « Sicut aqua frigida », di P. Gregorio Magno ad Eulogio, patriarca di Alessandria, a. 600, ligia alla Tradizione dei Padri, di cui ricapitolò l'aureo filone, in continuità fluente e lievitante gestazione, avallava onnimoda la perfettissima scienza di Gesù (cfr. Dz. 248).

Il magistero di Gregorio, oltre la Tradizione dei Padri, *Ecclesia docens*, si appella al culto del Popolo di Dio, *Ecclesiaa discens*. Sigla d'un carisma autentico la maturità conseguita dall'« intellectus fidei » e dal « sensus fidelium ». E' la fede di tutta la Chiesa.

Non più infirmata — unanime, inconcussa e ininterrotta — la Tradizione si dispiega sull'arco di 14 secoli. Tradizione viva, turgida di fecondi sviluppi, che indaga ed elabora i dati impliciti, coordina i nessi, teorizza la triplice scienza del Cristo uomo: empirica, infusa e beatifica.

Da S. Massimo a S. Giovanni Damasceno coi vincoli della mediazione agostiniana. Poscia la Scolastica sistemerà in teologia la Tradizione viva. E la teologia tecnica diverrà teologia classica. Di epoca in epoca. Dottrina di tutta la Chiesa, teologicamente certa, se non oggetto di Fede.

Fu Pier Lombardo a documentare e puntualizzare la vision beatifica nell'anima di Gesù (cfr. *Lib. III Sententiarum*, dist. 14, q. 9, a. 2).

I suoi commentatori, e nessuno eccepì, l'accreditarono concordi. Mai emersero dubbi. Al più l'enfasi di incanti soverchi, che attribuivano al Cristo uomo l'infinita scienza del Verbo e che S. Tommaso ricondusse in limiti ortodossi (cfr. *S. Th.*, q. 10, a. 2).

Sfilano i secoli. Non demorde d'un iota l'unanime Tradizione. A perentoria riprova sta l'incontestabile bilancio di Denys Petau, 1583-1652, teologo di erudizione enorme.

Risalendo agli inizi, secondo i metodi del Maldonatur, il Petavio inventariò la Tradizione, n'assodò di prosieguo la storicità dei dati, le radici scritturistiche e patristiche, dimostrò come la dottrina dei teologi fosse un'eco tersa del magistero dei Padri:

« Nemo hactenus — ebbe a concludere — bona fide christianus, idest catholicus scriptor extitit, qui de Christo aliter existimaret, quam eum nunquam, ex quo vivere coepit, beatifica Dei visione caruisse » (1).

In seguito è la cattedra di Denys Petau che, invitta, domina la teologia nell'alveo dell'unanime e viva Tradizione.

Scriveva il Pesch all'esordio del XX secolo:

« Omnes theologi per multa saecula usque adhuc hanc doctrinam docuerunt ut omnium scholarum theologi plane unanimiter, tamquam rem theologice penitus certam, non potuerunt docere animam Christi statim ab initio habuisse visionem beatificam, nulla auctoritate ecclesiastica umquam repugnante, nisi doctrina esset revera theologice certa. Nam consensus theologorum ostendit hanc fuisse certitudinem ipsius Ecclesiae, quae falli non potest » (2).

A cavallo dei secoli XIX e XX, in nome dell'unanime Tradizione, la teologia classica refutava ancora la pseudo-ermeneusi biblico-patristica, sostenuta da cattolici razionalisti, d'un Cristo uomo alla stregua di ciascuno di noi, in evoluzione di scienza e coscienza, non esente da ignoranza ed errore.

Il 4 luglio 1907, il Decr. « Lamentabili », nuovo Sillabo di Pio X, condanna il Modernismo che, ovvio corollario del Protestantesimo liberale, suppedaneo allo psicologismo di Schleiermacher, tarato di Güntherismo, batte la falsariga di quell'ermeneusi. L'autentico magistero della Chiesa riconsacra in merito l'unanime Tradizione (cfr. ASS XL, a. 1907, p. 472: Dz. 2028, 2031-35; K. HEINER, *Der neue Syllabus Pius X*, Mainz 1907, p. 132 ss.).

Non solo. L'Enc. « Pascendi », 8 sett. 1907, e il M.P. « Sacrorum Antistitum », 1 sett. 1910, sempre di Pio X, nei solchi del Decr. « Lamentabili », sanciscono inequivoca la drastica condanna (cfr. ASS XL, a. 1907, p. 610: Dz. 2102; AAS II, a. 1910, pp. 670-71: Dz. 2146).

Günther e i cattolici razionalisti

Alle spalle di Pio X l'autentico magistero della Chiesa aveva già colpito, in A. Günther (1783-1863) e discepoli, l'ermeneusi dei cattolici razionalisti.

I güntheriani riproposero un neo-nestorianesimo e le teorie degli agnoeti. Eccone il nocciolo: a costituire la persona non è se non l'atto

(1) PETAVIO, *Theologica dogmata*, vol. IV, « De Incarnatione Verbi », Parigi 1650, l. X, c.4, n. 8; cfr. *Ib.*, l. IX, c. 1, n. 15.

(2) CHR. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, t. IV, Ed. altera, Herder 1900, n. 252.

di coscienza e libertà, s'identificano quindi l'io psicologico e l'io ontologico; donde due le persone in Cristo, il Verbo assumente, l'uomo assunto.

Il Cristo uomo di Günther, cioè, seppur ricco dei lumi profusi dal Verbo, svolse a gradi la parabola nostra, più o meglio di noi, ma tra calcoli, congetture, sorprese, meraviglie, angosce, riserve, il bisogno di ragguagli e conferme, un richiamo d'obbligo ai vaticini messianici, l'imbarazzo delle scelte, difetti ed eccessi, l'ignoranza, non di rado l'errore. Ci volle la risurrezione da morte a schiudergli l'anima alla vision beatifica.

Reagì la teologia classica. Nonché l'unanime, inconcussa e ininterrotta Tradizione di 14 secoli, corifeo P. Gregorio Magno, F. X. Dieringer, J. Clemens, H. Denzinger, J. Kleutgen, I. Schwetz, J. B. Katschthaler rivendicarono, con la previa esegesi dei Padri, culmine del magistero autentico, a titolo d'infallibilità, gli anatematismi di P. Vigilio e del II Concilio di Costantinopoli.

« Si quis unum Jesum Christum verum Dei et eundem verum hominis Filium — dichiara P. Vigilio — futurorum ignorantiam aut diei ultimi iudicii habuisse dicit et tanta esse potuisse, quanta ei Deitas quasi alteri cuidam inhabitans revelabat, an. s.». (*I Constitutum « Inter innumeras sollicitudines» de tribus Capitulis ad Iustitinianum imperatorem*, 14 Maii 553: PG LXIX, 104).

Più esplicito e categorico il cn. 12 del Concilio Costantinopolitano II, a. 553:

« Si quis defendit impium Theodorum Mopsuestenum, qui dixit alium esse Deum Verbum, et alium Christu... a deterioribus paulatim recedentem, et sic ex profectu operum melioratum... et post resurrectionem immutabilem cogitationibus et impeccabilem omnino factum fuisse..., an. s.) (Dz. 224).

Pio IX vidimò la teologia classica (3).

L'8 genn. 1957 vennero relegate all'Indice le nove opere di Günther, che umile si ricredette.

Il Breve « Eximiam tuam », 15 giugno 1957, reiterava e circostanziava la condanna, estendendola dalla teologia in genere, colma di razionalismo, alla cristologia e alle eresie trinitarie, al discredito dei Padri, all'uso d'un linguaggio ambiguo, subdolo, lesivo delle formule dogma-

(3) Cfr. L. ORBAN, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum*, t. II, Roma 1942, p. 68 ss., in cui si dettagliano la relazione e le argomentazioni dei teologi del sec. XIX nei riguardi di Günther.

tiche e di vocaboli ormai ufficializzati, d'ovvia, indubbia significazione per teologi e fedeli (cfr. ASS VIII, 1874-75, p. 446 ss.: Dz. 1655-58; *A. Syll.*, Roma 1865, p. 166 ss.).

Seguiva, a carico d'impenitenti o recidivi, la Lettera « Dolore haud mediocri », il 30 aprile 1860 (cfr. ASS VIII, 1874-75, p. 444; *A. Syll.*, Roma 1865, p. 178).

Il Conc. Vat. I omologò l'autentico magistero di Pio IX (cfr. Dz. 1783, 1795-96, 1800, 1805, 1816, 1818).

Sintomaticamente era in preparazione, durante il Concilio, uno schema di capillare condanna della cristologia di Günther. I canoni 3 e 5 anatematizzavano la duplicità di persona in Cristo. Prioritari i capitoli, a largo respiro, insistevano nell'ascrivere all'anima di Gesù, fin dagli inizi, la pienezza di verità e di grazia, o vision beatifica, indefettibili l'inclita santità e la perfettissima scienza (cfr. *Coll. Lac.* VII, col. 566; J. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, III, Münster 1860, n. 260, che fu tra i massimi artefici d'un tal schema).

Benedetto XV e i rigurgiti del modernismo. La « Mystici Corporis » e l'« Haurietis aquas » di Pio XII

Decorre il sec. XX. Benedetto XV e Pio XII riconvalidano la teologia classica, portavoce dell'unanime Tradizione.

Il Decr. del S. Ufficio, 5 giugno 1918, respinge i rigurgiti d'un modernismo spurio (cfr. AAS X, a. 1918, p. 282: Dz. 2183-85).

L'Enc. « Mystici Corporis », 29 giugno 1943, assevera la vision beatifica del Cristo uomo, « absconditi in viso omnes thesauri sapientiae et scientiae » (Col. 11,3), del Cristo uomo, celebrandone i fastigi:

« Eiusmodi amantissima cognitio, qua divinus Redemptor a primo Incarnationis momento nos prosecutus est, studiosam quamlibet humanae mentis vim exsuperat; quandoquidem per beatam illam visionem, qua vixdum in Deiparae sinu exceptus, fruebatur, omnia Mystici Corporis membra continenter perpetuoque sibi praesentia habet, suoque complectitur salutifero amore » (AAS XXXV, a. 1943, p. 230: Dz. 3812).

Se non bastasse, con l'Enc. « Haurietis aquas », 15 maggio 1956, Pio XII rimarca il connubio di vision beatifica e di scienza infusa:

« Anima Christi duplici scientia perfettissima collustratur et dirigitur, hoc est beata et infusa » (AAS XLVIII, a. 1956, p. 328: Dz. 3924).

Dal Franzelin al Billot e, poi i grossi calibri della teologia classica del XX secolo rifrangono l'unanime tradizione, in consentaneità di dottrina, alla scuola di Denys Petau, o Petavio (4).

Le prime notevoli, conclamate deviazioni s'affacciarono attorno al ventennio 1940-60. Esplosero e si diffusero dopo il Vat. II.

A spartiacque di due indirizzi agli antipodi, nel 1951, P. Parente suggellava così l'unanime Tradizione:

«E' di fede che l'anima di Gesù abbia vissuto intera la sua esperienza di uomo in luce di vision beatifica, ai vertici d'una perfettissima scienza e coscienza messianica, sul piano vuoi dell'essere, vuoi dell'agire» (*L'Io di Cristo*, Morcelliana 1951, p. 202).

Il Cristo dei novatori e l'ambigua reazione di J. Galot

I novatori d'oggi, alfieri spocchiosi di teologie d'avanguardia, rispolverano in realtà idee vecchie d'un secolo.

Non più consentaneità di dottrina, che non esclude l'emulazione di multiple scuole ortodosse e che è valido criterio di Tradizione, sebbene pluralismo dogmatico, triste approdo d'un individualismo eslege, ostile al magistero, nominalismo agnostico in linee pragmatistiche, marxiste, storicistiche, idealistiche, positivistiche e freudiste (5).

Il Cristo dei novatori è uomo alla stregua di ciascuno di noi, né più né meno, in evoluzione di scienza e coscienza messianica, con le nostre miserie.

J. Galot impugna la cristologia di Hulsbosch, Schillebeeckx, Schoonemberg e seguaci, in quanto dirompono il dogma di Calcedonia. Ma, all'insegna d'un dinamismo di vita, emargina la teologia classica in tema di costituzione ontica del Cristo, d'incarnazione redentrice, di kenosi e di psiche (6).

---

(4) Cfr. bibliografia in: F. DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale*, vol. II, Desclée 1944, pp. 325-26; M. SCHMAUS, *Dogmatica catholica*, vol. II, Marietti 1963, p. 690.

(5) Cfr. M. G. GUILLOU, *Le mystère du Père*, Parigi 1973, pp. 5 ss., 12 ss., 26 ss., 194 ss., 270 ss.; B. MONDIN, *L'eresia del nostro secolo*, Torino 1971, pp. 16-58; S. CONGR. per la DOTTRINA della FEDE, *Dichiarazione per la difesa della Fede nei misteri dell'Incarnazione e della SS. Trinità*, nn. 1-7: Oss. Rom., 10 marzo 1972; ID., *Dichiarazione circa la dottrina cattolica della Chiesa*, nn. 3, 5: Oss. Rom., 25 giugno 1973; H. JEDIN, *Teologia e Magistero*: Oss. Rom., 13 gennaio 1973.

(6) Cfr. *Alla ricerca di una nuova cristologia*, Perugia 1971, Cittadella Ed., pp. 7-44, 60-95, 111 ss.; *La Persona di Cristo*, Perugia 1972, Cittadella Ed., pp. 10-39, 47 ss., 65 ss.

Non reggono cospicui ed improbi gli sforzi del Galot di espungere dall'anima di Cristo, in ossequio alla Kenosi, la vision beatifica (7).

Sfuma l'ipotesi che i vaticini vetero-testamentari, la mishnà, la masorà e la mirkrà giudaiche possano aver favorito la coscienza messianica del Cristo in chiave d'informazione e formazione.

Perfettissima fin dagli inizi affulge la coscienza di Gesù, coscienza della propria identità d'unigenito Figlio, coscienza della missione salutifera affidatagli dal Padre. Infeuda i dati biblici. Li signoreggia. L'obiettiva esegesi di J. Galot non può non registrarlo (cfr. *o.c.*, pp. 31-32, 36, 42-43).

Il monopolio — in Cristo — d'una « superna percezione », ch'egli invoca a spiegarne la perfettissima coscienza di Sé, sul piano dell'essere e dell'agire, innuisce la vision beatifica (8).

In effetti balugina, se non insuffla, tra le pagine del libro la vision beatifica. E la vision beatifica, *pienezza di verità e di grazia,* veicola l'infallibilità e l'impeccabilità, esimia la santità.

Richiesta dal Verbo di Dio, che assume completa e concreta la natura di uomo, insta eminentemente in ordine alla Kenosi. L'uomo Cristo è anche l'unigenito Figlio. Consustanziale a noi, non già coequale. Simile, sì. Deve possedere l'acme dei valori naturali e soprannaturali da trasfondere a noi in termini di Kenosi.

Non a caso Chr. Duquoc rimprovera al Galot di avvalersi della vision beatifica, non negata se non a parole, come mezzo d'unione in Cristo di coscienza e di essere (9).

(7) Cfr. *La coscienza di Gesù*, Perugia 1971, Cittadella Ed., pp. 157-160 in specie, passim sull'arco del libro.

(8) *Ib.*, pp. 48-49.

(9) Cfr. *O.c.* p. 323.

ABBONAMENTI

Italia	L. 18.000
Estero	L. 25.000
Sostenitore	L. 50.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 5.000